

Universidade de Lisboa

Faculdade de Letras

Departamento de História



Religião e Sociedade no *Municipium Olisiponense*

Sara Henriques dos Reis

Aluna 40617

Dissertação de Mestrado em Arqueologia

Outubro, 2014

Universidade de Lisboa

Faculdade de Letras

Departamento de História



Religião e Sociedade *no Municipium Olisiponense*

Sara Henriques dos Reis

Aluna 40617

Dissertação de Mestrado orientada pelo Prof. Doutor Amílcar Guerra

Mestrado em Arqueologia

Outubro, 2014

*Ao meu pai,
pelas caças ao tesouro.*

*À minha mãe,
por tudo.*

*“Os deuses não morreram:
o que morreu foi a nossa visão deles.
Não se foram: deixámos de os ver.
Ou fechámos os olhos, ou entre eles e nós
uma névoa qualquer se entremeteu.
Subsistem, vivem como viveram,
com a mesma divindade e a mesma calma.”*

*In Poemas completos de Alberto Caeiro. Fernando Pessoa.
 (“O Regresso dos Deuses” – Prefácio de Ricardo Reis).
Lisboa: Presença, 1994.*

Resumo

A presente dissertação visa desenvolver um atualizado estudo sociológico baseado no levantamento e inventário das entidades religiosas do município olisiponense. As fontes epigráficas utilizadas limitam-se a um conjunto de cerca de 65 exemplares, essencialmente concentrados nas áreas de Lisboa, Sintra, Cascais e Torres Vedras. Para tal, levou-se a cabo a tarefa de revisão, sistematização e análise crítica dos dados compilados tendo em conta por um lado, as questões religiosas e culturais e, por outro, a realidade social ligada aos respetivos cultos.

Num prisma de revisão da vastíssima produção historiográfica realizada sobre a questão na última centúria, pretende-se essencialmente compreender por um lado, de que modo se estabeleciam as interações culturais entre o mundo rural e o urbano que levaram a diferentes posturas religiosas e, por outro, explorar a dicotomia divindades romanas/divindades hispânicas, dois mundos culturais completamente distintos. Neste âmbito, pretende-se identificar e distinguir os cultos oficiais dos cultos privados, numa tentativa de se descobrir até que ponto as supostas dicotomias público/privado e cidade/campo refletiram e influenciaram o sagrado.

Outros aspetos importantes para esta análise consistiram na dispersão de cada culto no município, permitindo compreender que divindades foram cultuadas em meio urbano, rural ou em ambos; o cariz público ou privado do voto; e o perfil social dos seus cultuantes.

Seguidamente é apresentada uma introdução geral aos aspetos mais importantes da ideologia do culto imperial, atendendo especialmente ao seu significado e cronologia, e ao rumo que seguiu a sua implantação. Neste contexto, destaca-se a questão da relação entre a *devotio* ibérica e as origens do culto ao imperador; o seu verdadeiro alcance cívico; o conteúdo ritual; e os principais agentes dinamizadores do mesmo, incluindo-se neste capítulo as características de cada sacerdócio (distribuição geográfica, cronologia, critérios de eleição, etc.), a evolução que experimentou o objeto de culto (testemunhado através das titulaturas dos sacerdotes) e o perfil social dos indivíduos eleitos (sempre pertencentes a elites desejosas de promoção social). Pretende-se também aqui aclarar a distinção entre os cargos de *Augustalis*, *Seuir Augustalis* e *Seuir*, uma vez que parece que, escondida por detrás da grande diversidade de títulos, se ocultava apenas uma única instituição.

Note-se, por fim, que durante a elaboração da presente dissertação foi também tida em consideração a identificação de novos achados, conjuntamente apresentados com um amplo leque de novas propostas de leitura.

Palavras-chave

Olisipo; Epigrafia Votiva; Religião Romana; Divindades Pré-Romanas; Culto Imperial.

Abstract

This project is, first and foremost, an opportunity to conduct an in-depth review of the entire *corpus* of epigraphic materials relating to deities and cults in roman Lisbon. The main objective consisted in reviewing a wide range of documentation classified as Latin votive epigraphy. This task resulted in an exhaustive inventory of the theonymic forms that have a solidly established credibility, in order to develop an updated sociological study. The epigraphic sources used are confined to a set of about 65 pieces, essentially focused in the Lisbon, Sintra, Cascais and Torres Vedras areas.

In a reviewing perspective of the vast historiographic production made in the last century, it's intended to understand on one hand, in wich way the cultural interactions were established between the urban and the rural world, wich led to different religious postures; and on the other hand, to explor the dicothomy between roman deities and Hispanic deities, two completely distinct cultural worlds. In this context, it's intended to identify and distinguish the official cults of the private ones, in an attempt to discover to wich point the public/private and city/country dicothomies reflected and influenced the sacred.

Another important aspect in this analisys consisted on the dispersion of each cult in the city, allowing to understand wich deities were worshiped in urban, rural or both environments, with public ou private nature, and also the social profile of its worshipers.

In addiction, is presented a general introduction to the most important aspects from the imperial cult, with particular attention to their chronology and the direction that followed their implementation. In this context, stands out the question of the relationship between the *devotio iberica* and the origins of the imperial cult; the achieve of their civic range; their ritual content; and their dynamical key-agents, including in this chapter the characteristics of each priesthood (geographical distribution, chronology, election criteria, etc.); the developments that experienced the cult object (witnessed through the titles of priests); and the social profile of the elected individuals (belonging to elites who always seek for social promotion). It's also intended to clarify the distinction between the posts of *Augustalis*, *Seuir Augustalis* e *Sevir* since it appears that, hidden behind a wide variety of titles, concealed only a single institution.

During the preparation of this dissertation was also taken into account the identification of new findings, jointly presented with a wide range of new reading proposals.

Key-words

Olisipo; Votive Epigraphy; Roman Religion; Pre-Roman Deities; Imperial Cult.

Abreviaturas

AE – *Année Épigraphique*, Paris.

AEspA – *Archivo Español de Arqueología*, Madrid.

ANRW – *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin, New York 1981.

AP – *O Arqueólogo Português*, Lisboa.

CIL – *Corpus Inscriptionum Latinarum*, II. *Inscriptiones Hispaniae Latinae*, Berlin.

EO – *Epigrafia de Olisipo*, Lisboa.

FE – *Ficheiro Epigráfico*, Coimbra.

HAE – *Hispania Antigua Epigraphica*, Madrid.

HEp – *Hispania Epigraphica*, Madrid.

ILER – *Inscripciones Latinas de la España Romana*, Barcelona.

IRCP – *Inscrições Romanas do Conventus Pacensis*, Coimbra.

PEGL – *Epigrafia Latina do Museu Municipal Hipólito Cabaço*, Alenquer.

RAP – *Religiões Antigas de Portugal*, Lisboa.

RG – *Revista de Guimarães*, Guimarães.

RL – *Religiões da Lusitânia*, Lisboa.

RML – *Revista Municipal de Lisboa*, Lisboa.

SEBarc – *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, Barcelona.

Agradecimentos

Os últimos dois anos, durante os quais decorreu a construção da presente dissertação, desenrolaram-se repletos de aventuras e desafios constantes, todavia, pouco teria sido concretizado sem o contributo de algumas pessoas. Cumpre-me assim o dever de consignar os meus mais humildes e sinceros agradecimentos a todos os que com as suas luzes enriquecedoras, incessantemente, contribuíram para a realização desta investigação.

Se por um lado, o reduzido espaço desta secção não me permitirá agradecer individualmente a todos os que ao longo da minha formação académica contribuíram para alcançar os meus objetivos, por outro, mais do que simples “obrigados!”, a dívida que alento para com certas pessoas não poderá, de forma alguma, ser expressa somente por palavras.

Porém, como não poderia deixar de ser, dirijo o primeiro e mais sentido agradecimento ao *Prof. Doutor Amílcar Guerra*, por quem nutro particular estima, que generosamente aceitou a orientação desta dissertação, a qual não seria a mesma sem a sua sabedoria e partilha de saber, valiosas e incansáveis sugestões e correções, constante disponibilidade, apoio e incentivo durante todo o processo. Jamais esquecerei o encorajamento que me transmitiu, fazendo-me acreditar sempre no meu trabalho mesmo quando a minha fé esmorecia. Por tudo, foi um verdadeiro privilégio ter sido sua orientanda!

Saliente-se também com enorme reconhecimento, o auxílio dispensado pelo incomparável *Dr. José Cardim Ribeiro*, professor por quem nutro um profundo sentimento de gratidão pelo seu contagiante entusiasmo e bom humor inesgotável que, ao longo dos anos, me foram motivando pelo tema. Essenciais foram também os seus conhecimentos especializados que me auxiliaram na interpretação de certas passagens; os comentários e conselhos dados no que toca a referências bibliográficas; e a constante disponibilidade para o esclarecimento de dúvidas.

Acima de tudo, é com muita admiração que lhe agradeço por me ter continuado a acompanhar durante esta jornada e por ter feito crescer em mim um imparável e provocador estímulo de interesse pela vida académica e, por conseguinte, de crescimento pessoal. Estou-lhe eternamente grata por ter partilhado a sua energia e mente excepcional com todos nós!

Aproveito para destacar também a equipa do MASMO, por me ter acolhido de braços abertos nas campanhas de escavação de 2013 do Santuário do Alto da Vigia (Colares), sobretudo ao *Arqueólogo Alexandre Gonçalves* pelos constantes esclarecimentos de métodos e técnicas de campo. Foram dias que nunca esquecerei!

Quero ainda deixar uma palavra de apreço ao *Prof. Doutor José d'Encarnação* que, gentilmente, sempre se prontificou a prestar esclarecimentos e em fornecer referências bibliográficas essenciais à contextualização da presente investigação.

Ainda um grande bem-haja a todos os *Professores do Curso de Arqueologia da Faculdade de Letras* que indiretamente contribuíram para a execução deste estudo ao solidificarem os meus conhecimentos na área de História e Arqueologia. A todos, agradeço a oportunidade de poder ter aprendido convosco.

Gostaria de deixar também uma palavra de agradecimento aos meus velhos amigos engenheiros informáticos *Joana Ferreira* e *Ricardo Ribas* pelas incansáveis formatações e reformatações; e aos meus colegas de Mestrado pelo companheirismo e experiências partilhadas, com especial relevo à arqueóloga *Andreia Lima* pela amizade, gargalhadas trocadas e apoio prestado a todos os níveis.

Quero ainda agradecer, com um carinho muito especial, ao *João* pelo apoio incondicional, compreensão, equilíbrio, atenção sem reservas e, acima de tudo, por me fazer sorrir, também essencial ao profícuo desenvolvimento desta investigação.

Por fim, *aos meus pais*, por sempre apoiarem os meus sonhos e fazerem de mim a pessoa que sou hoje. A eles, dedico todo este trabalho.

Tenho uma grande dívida para com os Deuses, pois estes deram-me bons pais, bons mestres e bons amigos. Por todos os que depositaram confiança em mim nutro uma dívida eterna, restando-me somente não vos desiludir.

Índice

Resumo	I
Palavras-Chave	I
Abstract	II
Key-words	II
Abreviaturas	III
Agradecimentos	IV
Preâmbulo	V

1. Introdução

1.1. Para uma sociologia da Religião Romana	26
1.2. História da investigação	27
1.2.1. O séc. XVI e a primeira metade do séc. XVII	28
1.2.2. A segunda metade do séc. XVIII	30
1.2.3. Da segunda metade do séc. XIX ao séc. XXI	31

Parte I – O *AGER OLISIPONENSIS*

2. Caracterização do mundo rural: uma breve reflexão de enquadramento	36
---	----

3. Divindades cultuadas

3.1. Divindades Indígenas	39
3.1.1. <i>Aracus Arantoniceus</i>	40
3.1.2. <i>Band-</i>	42
3.1.3. <i>Ilurbeda</i>	44
3.1.4. <i>Kassaecus</i>	45
3.1.5. <i>Mermandiceus</i>	46
3.1.6. <i>Triborunnis</i>	47
3.2. Divindades Romanas	
3.2.1. <i>Fons</i>	51

3.2.2. <i>Genius</i>	52
3.2.3. <i>Iupiter</i>	55
3.2.3.1. Consagração a <i>Iupiter</i> na villa romana da Granja dos Serrões (Sintra)	55
3.2.3.2. A <i>Iupiter</i> pela saúde de <i>M. Cassius Firmus</i>	56
3.2.4. <i>Liber Pater</i>	57
3.3. Divindades Orientais	
3.3.1. As Religiões Mistéricas	58
3.3.2. Casos problemáticos	59
3.3.2.1. <i>Dea</i>	59
3.3.2.2. A inscrição em sigla de Alenquer	61
 4. O santuário romano do Alto da Vigia (Colares)	
4.1. Uma análise historiográfica	62
4.2. Caracterização do espaço sagrado: templo ou <i>thémenos</i> ?	64
4.3. Reminiscências de um anterior culto aos astros	65
4.4. Materialização da sacralização do político: as inscrições	67
4.4.1. <i>Soli et Lunae</i>	68
4.4.2. <i>Soli Aeterno Lunae</i>	68
4.4.3. <i>Soli Lunae Oceano</i>	69
4.5. Uma proposta para a evolução cronológica do santuário	70
 5. Síntese da Questão	71

Parte II – A *VRBS OLISIPONENSIS*

6. Cidade e política no mundo antigo: uma breve reflexão de enquadramento	74
 7. Divindades cultuadas	
7.1. Divindades Indígenas	75
7.2. Divindades Romanas	
7.2.1. <i>Aesculapius</i>	76

7.2.1.1. Consagração a <i>Aesculapio</i>	76
7.2.1.2. Consagração a <i>Aesculapio Augusto</i>	78
7.2.1.3. Consagração a <i>Asclepio</i>	79
7.2.2. <i>Apollo</i>	79
7.2.3. <i>Diana</i>	80
7.2.4. <i>Iupiter</i>	81
7.2.5. <i>Mercurius</i>	82
7.2.5.1. Consagrações a <i>Mercurio Augusto</i>	82
7.2.5.2. Consagração a <i>Mercurio Cohortali</i>	84
7.2.6. As <i>Virtutes Imperatoriae</i>	85
7.2.6.1. <i>Concordia e Libertas Augusta</i>	86
7.3. Divindades Orientais	
7.3.1. O problemático culto à “Mãe dos Deuses”	90
 8. Uma Nova Religião para o Império: o culto imperial	
8.1. Religião e poder político: uma breve reflexão de enquadramento	92
8.2. Origens do culto	94
8.2.1. Antecedentes: poder absoluto por direito divino	94
8.2.2. <i>Genius Publicus</i> e <i>Dea Roma</i>	96
8.2.3. O culto a <i>Diuus Iulius</i>	97
8.2.4. O programa político de <i>Octavianus</i>	99
8.2.5. O proto-culto	101
8.2.6. <i>Augustus</i> no Ocidente	103
8.3. Consolidação do culto	105
8.3.1. O culto a <i>Diuus Augustus</i>	105
8.3.2. O período áureo	105
8.3.3. O florescimento das religiões místicas no império	106
8.4. Declínio e transformação	108
8.4.1. O Cristianismo com Religião de Estado	108
8.4.1.1. Inícios da mudança social	111
 9. As Homenagens Imperiais	
9.1. O pedestal ao Divino Augusto	114

9.2. Homenagens ao imperador Nero	114
9.3. Homenagem ao imperador Vespasiano	117
9.4. Homenagem a Matídia Augusta	118
9.5. Homenagens ao imperador Adriano e à imperatriz Sabina Augusta	118
9.6. Homenagem ao imperador Cómodo	120
9.7. Homenagem ao imperador Filipe	121
 10. Os sacerdócios do culto imperial: terminologia e organização	 122
10.1. Problemáticas na distinção da titulatura: <i>augustalis</i> , <i>seuir augustalis</i> e <i>seuir</i>	123
10.2. Organização interna da augustalidade	125
10.2.1. <i>Augustalis perpetuus</i>	129
10.2.2. A condição civil	129
10.2.3. A vida social	130
10.3. Organização interna do sevirato	131
10.3.1. <i>Seuir augustalis primus</i>	133
10.4. Os <i>magistri augustalium</i> na Hispânia	134
10.5. O Pontificado	135
10.6. O Flaminato	135
10.6.1. O flaminato provincial	136
10.6.2. O flaminato conventual	137
10.6.3. O flaminato municipal	137
10.6.4. Titulatura e cronologia	138
10.6.5. Perfil social: critérios de aptidão eleitoral	140
10.6.6. O papel político	141
10.6.7. Os <i>flamines</i> de <i>Olisipo</i>	142
10.6.7.1. <i>Q. Iulius Plotus</i>	142
10.6.7.2. <i>L. Iulius Maelo Caudicus</i>	143
10.6.7.3. Os <i>Cornelii Bocchi</i>	145
10.6.7.3.1. Algumas considerações acerca da <i>praefectura fabrum</i>	146
10.6.7.3.2. <i>L. CORNELIVS C. F. BOCCHVS</i>	147
10.6.7.3.3. <i>L. CORNELIVS L. F. GAL. BOCCHVS</i>	149
10.6.7.3.3.1. A homenagem de <i>Olisipo</i>	149

10.6.7.3.3.2. A homenagem de <i>Salacia</i>	151
10.6.7.3.3.3. A inscrição de Mérida	154
10.6.7.3.3.4. Outros fragmentos de inscrições	155
10.6.7.4. <i>P. Staius Exoratus</i>	155
10.6.7.5. Casos Problemáticos: sacerdotes não identificados	156
10.6.7.5.1. <i>Flamen augustalis</i> não identificado (Faião, Sintra)	156
10.6.7.5.2. <i>Augustalis</i> não identificado (Lisboa)	157
10.6.8. O Sacerdócio Feminino	158
10.6.8.1. Perfil Social: critérios de aptidão eleitoral	159
10.6.8.2. Homenagem a <i>Servilia</i> e <i>Lucceia Albina</i>	160
10.6.8.3. Homenagem a [...] <i>lia Vegeta</i>	162
 11. Correlação entre meio urbano e meio rural	 163
11.1. O perfil onomástico dos cultuantes de <i>Olisipo</i>	166
 12. Síntese da Questão	 169
 Considerações Finais	 177
 Referências Bibliográficas	 185
 Anexos	
Anexo 1 – <i>CORPVS INSCRIPTIONVM</i>	199
 Anexo 2 – Quadros, Tabelas e Gráficos	 206
Quadro 1 – Imperadores e membros da casa imperial cultuados em <i>Olisipo</i>	206
Quadro 2 – Sacerdotes do culto imperial	207
Quadro 3 – Outros cargos religiosos presentes na cidade	208
Quadro 4 – Índice onomástico dos cultuantes de <i>Olisipo</i>	209
Quadro 5 – Perfil onomástico	211
Tabela 1 – Estatística do perfil onomástico dos cultuantes de <i>Olisipo</i>	212
Gráfico 1 – Estatística do perfil onomástico	212

Anexo 3 – Para um melhor enquadramento de <i>Olisipo</i> na economia, sociedade, política e religião do Império	213
3.1. A latinização da Hispânia	213
3.2. Considerações toponímicas: o nome da cidade	214
3.3. Considerações geográficas: os limites do <i>municipium</i>	215
3.4. Estatuto e importância político-administrativa	218
3.5. <i>Olisipo</i> na voz dos autores antigos	221
3.6. O <i>ager</i> e seus produtos	222
3.7. A rede viária	224
3.8. Para uma topografia da cidade – a arquitetura monumental e o culto imperial	225
3.8.1. O <i>Forum</i> Municipal	225
3.8.2. O Criptopórtico	226
3.8.3. O Teatro	226
3.8.4. As <i>Thermae Cassiorum</i>	229
3.8.5. O Circo	230
3.9. Munificência Pública	231
3.9.1. Cronologia e geografia do fenómeno munificente	233
3.9.2. O perfil social dos evergetas	234
3.9.2.1. Os libertos: um caso de estudo	235
3.9.2.1.1. Origem social	235
3.9.2.1.2. Identificação epigráfica	236
3.9.3. Manifestações de evergetismo	237
3.9.3.1. Necessidades sociais básicas (<i>annona e alimenta</i>)	237
3.9.3.2. Organização de banquetes (<i>epulum</i>)	237
3.9.3.3. Organização de espetáculos públicos (<i>ludi</i>)	238
3.9.3.4. Financiamento de obras públicas e ornato urbano (<i>opera publica</i>)	239
3.9.3.5. Doação de estátuas	240
3.9.3.6. Distribuição de dinheiro (<i>sportula publica</i>)	241
3.9.3.7. Pagamento de dívidas públicas	241
 Anexo 4 – Atributos e Características das Divindades	
4.1. Divindades Indígenas	

4.1.1. Atributos e características de <i>Band-</i>	242
4.1.2. Atributos e características de <i>Trebaruna</i>	243
4.2. Divindades Romanas	
4.2.1. Atributos e características de <i>Aesculapius</i>	244
4.2.2. Atributos e características de <i>Apollo</i>	245
4.2.3. Atributos e características de <i>Iupiter</i>	247
4.2.4. Atributos e características de <i>Liber Pater</i>	248
4.2.5. Atributos e características de <i>Mercurius</i>	250
4.2.6. Atributos e características de <i>Sol</i> e <i>Mithra</i>	252

Anexo 5 – Outros vestígios problemáticos de cultos no *municipium Olisiponense*

5.1. Resende e os Deuses do Mar	254
5.2. Os cultos a <i>Nemetius</i> e a <i>Aturrus</i>	255
5.3. O culto a <i>Nabia</i>	256
5.4. A <i>Tabella Defixionum</i>	256

Preâmbulo

“El trabajo no es fácil, pues las fuentes hablan en voz baja”

(DEL HOYO, 1993: 303).

A Religião, por constituir um dos aspetos de máxima importância na sociedade romana, obteve um intenso reflexo na prática epigráfica. Todavia, o estudo de qualquer tema histórico constitui sempre uma tarefa complexa, em especial se estivermos a falar de um período recuado, uma vez que, apesar das fontes serem de diversa natureza, todas elas já sofreram a inexorável ‘erosão’ do tempo.

Se, por um lado, as fontes literárias clássicas consistem num ponto de partida importante, uma vez que revelam um olhar contemporâneo sobre uma realidade que já não pode hoje ser diretamente avaliada, no entanto, além de incompletas, as informações que contêm refletem não apenas os factos mas também as concepções e os objetivos dos seus autores.

Neste quadro, parece claro e vale a pena uma vez mais recordar, o valor da Epigrafia como ciência que estuda as fontes primárias, verdadeiramente insubstituíveis, representando uma forma privilegiada – senão a mais importante – de conhecer as preocupações das sociedades pretéritas, de estruturar as relações económicas que se estabeleceram entre as zonas rurais e urbanas e, numa panorâmica mais abrangente, determinar o modo de vida destas populações.

Assim, somente recorrendo à Epigrafia é possível levantar o véu e iluminar aspetos que não deixaram qualquer outro vestígio material e que as fontes literárias não abordam, por exemplo, a identificação das divindades veneradas pelos povos indígenas e que continuaram a ser veneradas após a conquista romana. Um estudo mais aprofundado destes monumentos permitiu chegar a conclusões cruciais quer do ponto de vista das crenças individuais quer das manifestações religiosas comunitárias. Neste âmbito, as inscrições votivas assumem assim especial importância, por um lado porque dão a conhecer divindades que não surgem nas fontes literárias (permitindo esboçar uma panorâmica da distribuição do seu culto) e, por outro, porque permitem compreender as suas potencialidades na caracterização do processo de romanização.

Neste panorama, pode então concluir-se que, tendo em conta a Religião representar parte fundamental da ideologia humana e da sua visão do mundo, um estudo arqueológico somente baseado nas diferenças da cultura material terá um peso muito menor na caracterização cultural de um povo. Atendendo a estas circunstâncias, um estudo do fator religioso baseado em fontes exclusivamente arqueológicas está, inevitavelmente, condenado ao fracasso uma vez que a religião de um povo (tal como a língua e outros aspetos da sua cultura intelectual) vive, essencialmente, na mente dos homens que a transmitem por via oral, ou por uma série de ações que poucos vestígios materiais deixaram (DE HOZ BRAVO, 1986: 31).

Por outro lado, a importância da Epigrafia como disciplina particularmente relevante para o estudo de uma sociedade ressalta das palavras de José d'Encarnação (2007a: 351): “os monumentos epigráficos serão, quiçá, uma das fontes mais importantes, porque mais ‘personalizadas’”, representando abundantes testemunhos contemporâneos.

Contudo, do outro lado do véu, a epigrafia religiosa apresenta variadas dificuldades metodológicas, nomeadamente no que toca à ambiguidade e escassez de dados historiográficos; ausência de dados arqueológicos; e a própria mobilidade dos dados epigráficos, pois raros são os documentos encontrados *in situ*. Habitualmente, o que acontece é que, tendo-se perdido o monumento, o texto é transmitido por manuscritos antigos, levando a que nem sempre seja fácil distinguir “onde acaba a autenticidade e começa a fantasia” (ENCARNAÇÃO, 1981: 20). No entanto, não obstante estas fontes apresentarem um carácter bastante lacónico, elas fornecem uma base informativa de valor ímpar pois tornam possível a reconstituição de múltiplos aspetos do mundo antigo, nomeadamente no que toca à sociedade, demografia, economia, política, administração, instituições, toponímia, linguística e, sobretudo, no que toca à religião (GARCIA, 1991: 263).

Por outro lado, deparamo-nos com um pequeno grupo de fontes que, apesar de estarem escritas com caracteres latinos, representam uma linguagem indígena. Consequentemente, levantam problemáticas específicas deste campo uma vez que, tendo em conta as limitações no conhecimento desta linguagem, a identificação dos teónimos nestas inscrições não é sempre seguro, ficando o seu significado muitas vezes implícito apenas através de associações com padrões onomásticos.

Outra das dificuldades da presente dissertação consistiu na datação a atribuir aos monumentos, uma vez que o contexto arqueológico quase nunca sobreviveu e, portanto, não é particularmente útil como critério de datação. Por outro lado, somente em raros casos pôde ser utilizada a cronologia interna (isto é, a datação consular), por isso, a atribuição cronológica foi baseada essencialmente nas características paleográficas. No entanto, até elas evidenciam algumas problemáticas, uma vez que apesar de certos autores aceitarem, *grosso modo*, que os nomes indígenas datem aproximadamente do séc. I d. C., alguns monumentos são muito mais tardios, datando inclusive dos sécs. III e IV d. C. (ENCARNAÇÃO e GUERRA, 2010: 96-97).

Talvez não seja despropositado lembrar ainda que, por detrás de uma manifestação religiosa está, necessariamente, sempre o Homem e que, qualquer manifestação religiosa está intimamente ligada ao sistema político-económico de cada sociedade. Neste âmbito, reflexão especial devem então merecer os monumentos votivos, uma vez que, quando um indivíduo chega a um território para nele se instalar, sabe que esse palmo de terra pertence a alguém. Se se verifica a ausência da presença humana, certamente o mesmo não se verifica para as entidades divinas: pode escolher pactuar com os primeiros

– se estes aparecerem -, mas é obrigatório apaziguar os segundos, quer se lhes saiba o nome ou não (ENCARNAÇÃO, 1993a: 313-16).

Assim, para o estudo da Religião Romana podemos recorrer essencialmente à Epigrafia (que permite o acesso às preocupações mais íntimas da sociedade e a identificação das divindades cultuadas), à Arqueologia (que proporciona o contexto histórico e a recriação das estruturas associadas) e à Iconografia (que proporciona a representação e os símbolos dessas mesmas divindades).

Mas afinal conseguiremos nós, através destas disciplinas, atingir o âmago das concepções religiosas de um povo? Poderemos somente avançar que, usualmente, o que se consegue estudar são os seus vestígios visíveis, isto é, instrumentos e monumentos e, num sortido acaso, materiais perecíveis, como tecidos ou flores. Porém, é o conhecimento dos rituais, procissões, peregrinações e festividades (com todo o seu cortejo de símbolos, preces e oferendas) descritas por filósofos e escritores, revividas por dramaturgos e representada por atores, que ajudam a compôr e compreender todo o quadro religioso-cultural de uma comunidade (BARBOSA, 2001: 147). Porém, para um investigador atual, como explicar sem compreender? Como compreender sem vivenciar? Sobretudo através de cuidadas e rigorosas análises epigráficas.

Em consequência, a insegurança é a tónica predominante na análise etimológica dos epítetos divinos, enquanto para alguns autores estes serão, à partida, nomes “funcionais” que, contrariamente a outros nomes próprios, não seriam arbitrários mas teriam antes que ver com uma determinada característica definidora da divindade em questão (tenha-se em conta, por exemplo, os casos de *Aracus Arantoniceus* (nº 1) ou *Bandua Etobrico* (nº 2)). Esta vertente de análise apresenta consideráveis limitações metodológicas, pois apenas no caso de conhecermos algo sobre a sua natureza, atividade ou esfera de influência, poderemos através de padrões onomásticos, validar uma etimologia proposta para o seu nome e, decidir se, para além da vertente fonética, também se apresenta semanticamente aceitável (DE HOZ, 1986: 34). Deve, portanto, ser sempre adoptada uma prudente reserva face às interpretações dadas.

Neste âmbito, José d’Encarnação (1970: 348; *idem*, 1975: 17) chama a atenção para a problemática da designação de ‘divindade local’. O termo mais correto a utilizar parece ser simplesmente “indígena”, uma vez que, convencionalmente, indica que a divindade era cultuada naquele local, mas não necessariamente originária do local onde fora descoberto o ex-voto a ela dedicado. Este termo pressupõe ainda caracterizar um culto anterior à conquista romana, embora persistente sob o seu domínio, mas não implica que o culto a essa mesma divindade – designada ou não do mesmo modo -, não possa ocorrer numa área geográfica distinta.

Na presente dissertação, pretendeu-se sobretudo proceder à atualização dos dados epigráficos pertinentes à esfera religiosa da cidade de *Olisipo* e desenvolver uma análise global que contestasse as perspectivas previamente expostas, numa base de reflexão e interrogação.

Os critérios adotados foram aqueles que recomendam as melhores práticas científicas, concretamente, o princípio da precaução, isto é, sempre que a leitura de um teónimo possa levantar dúvidas aponta-se a sua natureza problemática e, de seguida, exclui-se do estudo, de modo a apenas se trabalhar com dados altamente fiáveis, não correndo assim o risco de se construírem conclusões mal fundamentadas.

Quanto à natureza epistemológica da investigação, procurou-se aplicar uma abordagem que seguisse a corrente positivista (valorizando-se o documento físico original como único elemento possível de ser comprovado), o comparativismo e o pós-processualismo (pressupondo que para melhor se entenderem as manifestações culturais e materiais de um povo terão de ser analisadas as ideias e relações culturais no seio das quais ele se fundamenta), seguindo uma espécie de paleopsicologia social no intuito de se aceder aos significados dos rituais e símbolos.

Tendo então ficado esclarecido que o estudo realizado se debruça sobre fontes materiais, tem-se consciência de que é imperativo complementar o estudo dos materiais com o estudo do seu contexto original. Infelizmente, porém, para a maioria das inscrições aqui referidas, a natureza dos dados de que dispomos afigura-se ora antiga e escassamente publicada, ora muito fragmentada e desgastada, fora do seu contexto arqueológico, fornecendo apenas dados isolados e não permitindo, por conseguinte, ensaiar análises tão finas quanto se gostaria.

Estamos, no entanto, cientes do interesse de um estudo exaustivo a nível provincial, deixando-o quiçá para futuras investigações, uma vez que ao providenciar dados muito ricos e complexos que mereceriam uma análise de conjunto pormenorizada, estes não caberiam nas páginas da presente dissertação. Porém, tratando-se de uma investigação preliminar, entendeu-se restringi-la de momento ao âmbito municipal (não obstante, por vezes serão feitas referências a outras áreas geográficas). Assim, ainda que não possa ser entendida como obra acabada, os elementos em análise permitiram traçar algumas linhas orientadoras de abertura para amplos horizontes.

Tendo em conta ‘os segredos’ que as fontes epigráficas ocultam, pretendeu-se a partir delas compreender por um lado, se as relações entre campo e cidade se estabelecem como duas realidades isoladas ou, por outro, se elas se interpenetram; quais as características da religião oficial face à religião privada e, neste âmbito, quais as divindades cultuadas, e porquê estas e não outras; como e

porque era cultuado o imperador; e as questões ligadas à criação, organização e titulação dos sacerdócios do culto imperial.

Delimitado e descrito o objeto de estudo, levanta-se uma primeira dificuldade metodológica que se prende com a própria terminologia a aplicar. Atendendo ao facto de “lápide”, “inscrição” e “epígrafe” refletirem termos que designam conceitos diferentes (pedra, habitualmente tumular, com inscrição comemorativa da memória de alguém; qualquer tipo de escrito gravado em suporte rijo; inscrição antiga em local destacado de edifício; respetivamente), optou-se por se considerar estes termos com significados equivalentes, sendo indiferentemente empregues ao longo do texto, de modo a facilitar o discurso e evitar redundâncias.

Por outro lado, debatemo-nos com a questão, “culto oficial ou não?”, aquando da decisão de quais os critérios a empregar para determinar se um culto detém ou não carácter oficial. Neste âmbito, foi tido em consideração o carácter oficial dos dedicantes (os magistrados, os notáveis municipais ou mesmo a própria cidade); o local do achado e a forma do monumento, a existência da fórmula *D(ecreto) D(ecurionum)*; e ainda, como designa José d’Encarnação (1981: 21), o “baptismo linguístico”, no que toca às divindades indígenas.

Não acalentando à partida a ambição pretensiosa de tudo poder fazer, e consciente que as limitações e os reduzidos meios com que se efetuou esta investigação possam ter restringido pontualmente o alcance de algumas observações, nada nos levou a desistir da empresa a que inicialmente nos propusemos. Não obstante estas limitações, o estudo realizado permitiu afirmar que o fator religioso jogou, ao longo de todo o império, um papel determinante. A religião ofereceu ao Homem uma interpretação do mundo que o rodeia e serviu para justificar as suas ações.

A discriminação de alguns assuntos¹ deveu-se ao facto de, na sua totalidade, o tema da Religião, Política e Sociedade na Antiguidade Clássica, resultar demasiadamente amplo para ser abordado nestas páginas. Tendo em conta a magnitude de informação incrementada nas últimas décadas, o tema por si só reclamaria uma tese doutoral.

Embora tenha sido árdua a tarefa de rastrear todas as inscrições que a este tema dizem respeito, o fascínio pelas vozes do passado falou mais alto. Este humilde contributo para o conhecimento da história da cidade de *Olisipo* desenvolveu-se em torno de um conjunto de epígrafes romanas com carácter religioso-votivo, isto é, textos consagrados quer a divindades quer a imperadores e membros da casa imperial, encontradas no *municipium Olisiponense*, tendo concretamente como materiais de apoio cerca de 65 inscrições concentradas sobretudo no período alto-imperial.

¹ Não obstante o seu inerente interesse, optou-se por se excluírem – entre outros – os marcos miliários dos imperadores Probo e Magnêncio, uma vez que não revelam uma direta atitude de culto; ou os magistrados municipais que não incluísssem um cargo sacerdotal no seu *cursus honorum*.

Assim, atendendo ao facto de o estudo do mundo religioso hispano-romano permanecer como um amplo campo aberto à investigação, propusemo-nos estudar as inscrições lusitano-romanas e romanas encontradas na região de *Olisipo*, compreendendo não só o espaço da cidade romana confinada ao atual local do Castelo de S. Jorge mas, ademais, ao espaço que se estende pelas suas vertentes, até aos limites do território que hoje abrange todo o município de Lisboa, de modo a se estabelecerem as possíveis diferenças de religiosidade existentes no culto público e privado, entre os membros das distintas classes sociais, tanto no campo como na cidade e, simultaneamente, ser detetada a intensão das crenças presentes nos votos que foram cumpridos *animo libens* por homens e mulheres, escravos e libertos, adultos e jovens, ricos e pobres.

Previamente, tomou-se consciência que este conjunto já tinha sido objeto de análise por parte de inúmeros investigadores, todavia, face à dispersão e fragmentação da informação existente, importa novamente abordar temas já tratados mas contribuindo com dados atualizados, de modo a mais fidedignamente se reconstituir a imagem de conjunto das preocupações político-religiosas das gentes de *Olisipo*, realidade que está longe de estar definida e fechada.

A presente dissertação é, assim, composta por 12 capítulos que se organizam em duas grandes Partes: na primeira são caracterizados os cultos e respetivos praticantes provenientes exclusivamente do *ager olisiponensis* e, na segunda, o mesmo processo foi adoptado para a *urbs*. Dada a imensidão e complexidade do conteúdo, optou-se por se incluir no final de cada Parte uma **Síntese da Questão**.

O enquadramento do tema é feito através de um apontamento sobre a temática da **Sociologia da Religião**, o qual inclui as mais destacadas problemáticas da epigrafia votiva na Antiguidade. Segue-se uma abordagem do contexto historiográfico da investigação epigráfica em Lisboa, iniciando-se no trabalho desenvolvido pelos humanistas do séc. XVI, passando pela época áurea decorrida após o terramoto, até aos principais investigadores atuais.

A **Parte I** inicia-se com uma breve descrição do Mundo Rural sobretudo no que toca à distribuição e caracterização do povoamento em *villae* e outras aglomerações secundárias. Entra-se de seguida, na grande unidade desta primeira parte, referente aos cultos praticados no *ager olisiponensis*, começando com os cultos às divindades indígenas *Aracus Arantoniceus* (nº 1), *Band-* (nº 2), *Ilurbeda* (nº 4), *Kassaecus* (nº 5), *Mermanceus* (nº 6) e *Triborunnis* (nº 7). Segue-se o universo das divindades latinas onde se verificou a presença do culto ao deus dos deuses – *Iupiter* - testemunhado através de dois achados epigráficos (nºs 8 e 9); dos cultos ao *Genio* de *Aponia Nicopolis* (nº 11), a *Fons* (nº 13) e a *Liber Pater* (nº 18). O *ager olisiponensis* proporcionou ainda um importante conjunto de testemunhos que nos revelam a participação nos mistérios orientais, do qual contamos com dois exemplares possivelmente integrados no culto a *Cybele* (nºs 25 e 28).

O Culto Imperial não é uma realidade exclusiva da cidade, encontrando-se também presente no *ager* materializado no Santuário Romano do Alto da Vigia (Colares) e nas suas inscrições (nºs 22, 23 e 24), cuja caracterização termina a primeira parte deste trabalho.

A **Parte II** diz respeito ao Mundo Urbano, iniciando-se com um breve enquadramento que visa salientar as características que associam ‘Cidade e Política no Mundo Antigo’. Tal como na Parte I, segue-se uma análise dos cultos praticados: inicia-se com as prováveis divindades indígenas *Cinteri* e *Muno* (nº 3); seguidamente, analisam-se os cultos a divindades latinas como *Aesculapius* presente em três votos (nºs 8, 9 e 10), *Apollo* (nº 11), *Diana* (nº 12), *Iupiter* presente no voto de um *veteranus* (nº 17) e *Mercurius* presente em três votos (nºs 19, 20 e 21). O núcleo das divindades latinas termina com o culto às virtudes imperiais, tais como *Concordia* (nº 29) e *Libertas Augusta* (nº 30). Este capítulo é concluído com problemáticos testemunhos da presença dos mistérios orientais na cidade, refletidos no culto a uma ‘Mãe dos Deuses’ (nº 26 e 27).

Após a análise das divindades e respetivos cultuantes, seguem-se algumas considerações que pretendem contribuir para a história política, social e religiosa da Lusitânia, desta vez relacionadas com outro tipo de culto, o **Culto Imperial** – a grande unidade desta segunda parte. A sua caracterização é antecedida por uma contextualização que integra dois dos pilares das cidades da Antiguidade: ‘Religião e Poder Político’. Segue-se uma descrição da sua evolução ao longo do império, desde as origens do culto nas concepções egípcias, gregas e ibéricas, às ideologias de César e Augusto, passando ainda pelo período de grande desenvolvimento sob a dinastia Flávia, até decair quando entra em competição com a chegada de uma nova religião vinda do Oriente, o Cristianismo.

Posteriormente são tecidas algumas considerações acerca das homenagens dedicadas ao imperador e a membros da *domus Augusta*, sobretudo por magistrados municipais e sacerdotes do culto imperial.

De seguida, é apresentado outro importante capítulo desta investigação, no qual os cargos sacerdotais inerentes ao culto imperial (concretamente os cargos de *augustalis*, *seuir*, *magister* e *flamen/flaminica*) são objeto de uma exposição tão detalhada quanto possível, no sentido de se expôrem as características e problemáticas inerentes à sua terminologia e organização.

Considerando-se o flaminato o cargo religioso mais cobiçado pela elite provincial e tão repleto de preciosas indicações sobre a história política das cidades, optou-se por se desenvolver algumas ideias-chave sobre a vida pública de *flamens* como *Q. Iulius Plotus* (nº 41), *L. Iulius Maelo Caudicus* (nºs 15 e 42), os *Cornelii Bocchi* (nºs 43-50) e *P. Staius Exoratus* (nº 51), essenciais à compreensão de determinados fenómenos não só da história de *Olisipo*, mas também da capital provincial (refletindo-se assim na história de toda a Lusitânia). Atendendo aos testemunhos epigráficos das flamínicas *Servilia*

Albina (nº 54) e [...] *Vegeta* (nº 55), foi igualmente inserido um capítulo sobre o sacerdócio feminino.

A fechar a segunda parte apresenta-se uma análise realizada ao **perfil social dos cultuantes de Olisipo**, onde se verificou uma efetiva presença paralela de algumas personagens no *ager* e na *urbs*, levando a uma análise das inter-relações ocorridas entre a cidade e o seu território; seguindo-se uma Síntese referente à segunda parte.

Todavia, esta investigação não termina nas **Considerações Finais**. Atendendo à enorme dificuldade em se separarem taxativamente os grandes domínios que regeram as civilizações antigas – Política, Religião, Economia e Sociedade – optou-se por se anexarem outros capítulos que, ainda que não diretamente relacionados com o tema desta dissertação, não poderiam deixar de ser considerados essenciais para uma completa compreensão da realidade abordada.

Neste panorama, o **Anexo 1** é constituído pelo *CORPVS INSCRIPTIONVM* que inclui todas as inscrições tidas em conta no desenvolvimento desta investigação. No **Anexo 2** são apresentados um conjunto de quadros, tabelas e gráficos que incluem a designação dos imperadores e membros da casa imperial cultuados em *Olisipo*, acompanhados da cronologia da homenagem e a sua proveniência (Quadro 1); os sacerdotes do culto imperial referidos ao longo do trabalho, juntamente com a respetiva titulação e cronologia de desempenho do cargo (Quadro 2); os restantes cargos religiosos mencionados na epigrafia de *Olisipo* (Quadro 3); um índice onomástico (Quadro 4); e, por fim, uma análise detalhada do perfil social dos cultuantes olisiponenses que tomou forma no Quadro 5, Tabela 1, Gráfico 1. Tendo em conta as limitações e dificuldades sentidas nesta abordagem, os diversos dedicantes estudados foram submetidos, para efeitos de sistematização da informação, a quadros analíticos elaborados mediante descritores específicos que permitiram definir vetores de análise cujo cruzamento possibilitou a aferição de irregularidades e/ou padrões e tendências, bem como o estabelecimento de comparações entre o mundo rural e o urbano.

Por seu lado, o **Anexo 3** deve ser tido em consideração previamente à leitura do corpo da dissertação uma vez que refere um conjunto de considerações e fenómenos determinantes para melhor ser compreendida a vida municipal de *Olisipo*, concretamente no que toca ao processo de latinização do topónimo, aos limites geográficos, aos produtos locais, à topografia da cidade, ao estatuto e importância político-administrativa, aos meios de promoção pública, etc.

Contrariamente, o **Anexo 4** tem como finalidade complementar a descrição dos atributos das divindades, auxiliando a compreender a razão de cada voto e, por conseguinte, deve ser tido em consideração à medida que se avança na leitura do texto.

Optou-se por incluir ainda o **Anexo 5** que menciona alguns cultos que a dada altura se acreditou terem existido em *Olisipo*. Ainda que atualmente estas hipóteses sejam descartadas, elas não deixaram de contribuir para a historiografia da cidade.

Atendendo ao que de aliciante sempre existiu no que toca à Religião e seus mistérios, penso que cada vez mais tomamos consciência de que a “moda” na investigação não nasce exclusivamente de interesses científicos, mas que tem muito de curiosidade intelectual. Por conseguinte, pretende-se, ousadamente aqui, descobrir o Homem e o seu relacionamento com as divindades e compreender a solução religiosa que deu aos problemas do mundo profano.

1. Introdução

1.1. Para uma sociologia da Religião Romana

“Toda a religião vive em virtude do seu próprio mythos, do vaso de magma do qual transborda o logos para coagular-se em estruturas conceptuais e em doutrinas”

(PANIKKAR, 2007: 79)

A religião vive através da fé que, por sua vez, se alimenta do *mythos* que possibilita as distintas manifestações que constituem essa mesma religião (PANIKKAR, 2007: 81-82). Esta complexidade do pensamento religioso reflete-se nas preocupações e angústias do Homem enquanto Ser para além da condição animal. Tendo em conta este panorama, parece então plausível que conhecendo a religião de um povo, mais corretamente se poderá elaborar a sua história (ENCARNAÇÃO, 1975: 13), tanto mais que o Homem passou a ser, acima de tudo, “*homo religiosus*” (BARBOSA, 2001: 148).

Na antiguidade, a divisão teológica far-se-ia, *grosso modo*, mediante três géneros: “o primeiro é típico do teatro, o segundo do mundo em geral, e o terceiro refere-se à cidade” (San Agostinho, *De civ. Dei* VI, 5). De acordo com esta perspetiva, podemos considerar a existência da teologia mítica (o que os poetas escrevem sobre os deuses); da teologia física (o que os filósofos idealizam acerca da natureza dos deuses); e da teologia política ou civil (a que conhecem e praticam os cidadãos e sobretudo os sacerdotes). Neste âmbito, é a terceira divisão que vai interessar a este estudo, uma vez que integra a religiosidade popular e decide quais as divindades que deverão ser adoradas publicamente e quais cerimónias e sacrifícios deverão ser rendidos (DEL HOYO, 1993: 304).

Neste panorama, o núcleo central da prática religiosa romana encontra-se representado no ritual ditado por regras culturais instituídas quer por personagens míticas (por exemplo, Rómulo) quer por personagens civis (magistrados e sacerdotes). As regras culturais abrangiam variados âmbitos, como a definição de espaços e calendários; os sacrifícios/oferecidas consagrados às divindades; e as práticas de adivinhação, as quais podiam variar entre a interpretação das vísceras das vítimas rituais e a interpretação de sonhos (SCHEID, 1997: 246-47; DELGADO, 2000: 131).

Ora, atendendo a estas circunstâncias, a celebração do culto implicava um certo número de crenças implícitas, isto é, toda a prática pressupõe a aceitação da existência dos deuses e da sua mitologia (SCHEID, 1997: 248). No entanto, para nós, compreender hoje a religião romana implica necessariamente duas atitudes mentais: a primeira leva-nos a admitir obrigatoriamente que os deuses, tendo existido mitograficamente para a sociedade romana, não passaram de criações dos homens que os integraram no seu imaginário - premissa clara também para as elites da antiguidade -; a segunda

obriga-nos a entender a religião romana como um sistema religioso que obedecia a um programa político criado com vista ao controlo social da população de todo o império.

As elites políticas romanas tinham consciência do seu papel na manipulação das ideias religiosas e de como, através dela, se legitimava o poder, isto é, ao estabelecer uma série de rituais bem regulamentados nas cerimónias religiosas públicas, o Estado romano garantia na comunicação com o divino, o equilíbrio entre ele e os restantes indivíduos, acabando por “dominar e conduzir coletivamente a necessidade individual do religioso”. Foi esta necessidade individual uma das causas do “drama espiritual” do império romano, acabando por facilitar a introdução dos mitos orientais “fecundos em promessas de salvação individual” e, posteriormente, o advento do cristianismo (DIAS, 2002, 93-95).

Neste âmbito, considera-se então que o mundo romano beneficiou de dois tipos de religiosidade: um que pressupõe a religião como elemento fundamental ao interior do homem; e outro no qual esta surge como mera etapa para a ascensão social. Por conseguinte, é no *votum* à divindade que encontramos a primeira separação entre os membros das distintas classes sociais – aristocracia/plebe –, reforçada pelo tipo de suporte e respetivo material utilizados – pedestal/mármore e árula/pedra local (DEL HOYO, 1993: 305-07). Por outro lado, o facto de os votos serem feitos por todas as classes sociais sugere uma certa necessidade do sentimento religioso, “estos hombres y mujeres tenían necesidad de unas creencias, de un culto, de un más allá” (DEL HOYO, 1993: 303-04). O Homem sentia a necessidade de crer em algo que o ultrapassasse e estivesse acima de toda a intervenção humana. Sentindo essa necessidade, queria simultaneamente a proteção desse ente para si, “como a intimidade quente do pôr-do-sol, na quietude do oásis orgulhoso do seu palmar” (ENCARNAÇÃO, 2001: 372).

1.2. História da investigação

“É difícil conceber um historiador de Roma que não seja em certa medida epigrafista; mas seguramente não há epigrafista que não seja simultaneamente historiador”
Raymond Bloch (*apud* ENCARNAÇÃO, 1979: 26).

Atendendo ao facto de a mesma mensagem não ser encarada da mesma forma ao longo dos tempos, José d’Encarnação (2011b: 118) questiona “é a História objetiva?”. Nem a História nem os factos mudam, o que muda é a nossa forma de os interpretar e analisar, mercê de uma distinta mentalidade que, pouco a pouco, se vai formando.

A sociedade de *Olisipo* acaba por ser um tema abordado já por muitos investigadores. Cabe-me assim fazer referência a quem, quer a nível nacional quer internacional, se dedicou ao estudo das inscrições deste município. Por outro lado, cabe-me também aqui fazer desde já a ressalva sobre a impossibilidade desta abordagem ser exaustiva, limitando-me apenas a apresentar de forma sucinta os nomes e obras que me pareceram essenciais.

Assim, os estudos sobre a epigrafia lusitano-romana contam já com um longo e rico historial que remonta ao século XVI, quando na Europa renascentista se começara a desenvolver o fascínio pela Antiguidade Clássica; não ficando Portugal, ainda que mais lentamente, indiferente a este movimento. Naturalmente, uma das antiguidades que mais atenção atraiu foram as inscrições que os antepassados, almejando a eternidade, tinham gravado na pedra em memória dos que haviam amado em vida, ou em consagração aos deuses.

Os humanistas, simultaneamente preocupados com o enaltecimento da idade clássica e com a associação da sua região às glórias romanas, encontraram nas inscrições o melhor veículo para comprovar o passado glorioso de determinada cidade. Por exemplo, no caso português, André de Resende foi quem, pela primeira vez, se dedicou à publicação de inúmeras inscrições olisiponenses, acolhendo como principal missão identificar e reunir todas as inscrições de Évora (ENCARNAÇÃO, 1979: 17).

É certo que os humanistas recolheram estas inscrições de forma desorganizada, sem indicação de proveniência ou contexto arqueológico – sem contar com as falsificações –, contudo, a sua obra foi extraordinariamente importante, uma vez que contribuiu eficazmente para a salvaguarda dos monumentos e, conseqüentemente, para o progresso da História.

Ora, tendo em conta apenas a cidade de Lisboa, podem ser delimitadas três épocas nas quais se dedicou especial atenção à epigrafia romana.

1.2.1. O séc. XVI e a primeira metade do séc. XVII

Esta fase ficou marcada por um registo ativo de todas as inscrições, infelizmente, este foi feito por indivíduos não especialistas que deixaram muitos erros de cópia e interpretação, que posteriormente tiveram de ser corrigidos.

Por cá, consta que ocorreu a primeira referência ao registo de inscrições olisiponenses, imediatamente nos primeiros anos do século XVI, quando o editor Valentim Fernandes Mourão (ou Morano) comunica ao antiquário alemão Konrad Peutinger a notícia de quatro inscrições (entre elas a

inscrição nº 31 consagrada ao divino Augusto por dois augustais) que este incluiu nos seus cadernos de inscrições, atualmente conservados na Biblioteca Pública de Augsburg.

Todavia, parece que a primeira pessoa a dedicar-se especificamente à recolha de inscrições olisiponenses foi o italiano Mariangelo Accursio que esteve em Lisboa em 1527, no âmbito da sua viagem pela Península Ibérica. Nos seus manuscritos, guardados na Biblioteca Ambrosiana de Milão, constam cinco inscrições de *Olisipo*, entre as quais novamente a inscrição nº 31 e a nº 35 consagrada ao imperador Adriano. Também Francisco de Olanda incluiu na sua obra *Da fábrica que falece à cidade de Lisboa* (1541) uma descrição gráfica do santuário romano do Alto da Vigia (Colares)² e das respetivas inscrições (nº 22, 23 e 24).

Nunca é demais recordar o humanista André de Resende como primeiro escritor português que se dedicou às antiguidades pátrias. No terceiro quartel do século XVI começou a coligir inscrições de *Olisipo* e arredores (umas autênticas, outras por ele forjadas), reunindo-as num *Promptuario* intitulado *Monumenta Romanorum in Lusitanis Urbibus*. Na primeira metade do século seguinte este documento, agora na posse de Jorge Cardoso, foi visto pelo arcebispo D. Rodrigo da Cunha e pelo Capitão Luís Marinho de Azevedo, que nele se apoiaram para escrever as suas próprias obras sobre Lisboa.

Não obstante o manuscrito de Resende se ter perdido após o terramoto, os seus resultados chegaram até nós por intermédio doutros humanistas com os quais partilhou os seus estudos. Consta que um deles, o famoso *Anónimo de Turim*, esteve em Lisboa por volta de 1550 e aqui recebeu de André de Resende notícia de seis inscrições, entre as quais a consagrada ao imperador Cómodo (nº 38), a Concórdia (nº 29), a Esculápio consagrada pelos *cultores Larum* (nº 9) e a *Iovi* por um *veteranus* (nº 17).

Em meados do séc. XVI, D. Teodósio, Duque de Bragança, mandou reunir n' *Os Livros de Muitas Cousas* notícias de várias antiguidades, entre elas de inscrições latinas. Estes cadernos foram vistos por João Batista Venturini, personagem que integrava o séquito do cardeal Alexandrino (legado do Papa Pio V), que em 1572 visitou o rei D. Sebastião em Lisboa. As cópias destes livros encontram-se na Biblioteca do Vaticano, contendo a transcrição da inscrição consagrada à imperatriz *Sabina* (nº 36) e à flamínica [...] *lia Vegeta* (nº 55).

Destaque-se ainda outro dos viajantes anónimos – o *Anónimo Napolitano* – que, no último quartel do séc. XVI, integrou já no seu códice trinta e uma inscrições provenientes de *Olisipo* (SILVA, 1944a: 13-16); e outros humanistas que, durante todo o séc. XVI, mencionaram inscrições de *Olisipo*, nomeadamente o Dr. João de Barros, Frei Bernardo de Brito, Jacob Mazzochi, Ambrosio de Morales, Adolfo Occo, Jacob Strada, André Schott.

² Vide cap. 4 para mais informações sobre o referido santuário.

No século seguinte, concretamente em 1601, 1616 e novamente em 1707, é editada e reeditada a monumental obra *Thesaurus Inscriptionum* do humanista e antiquário João Gruter que dá notícia de 18 inscrições olisiponenses extraídas dos cadernos de Resende, Strada, Schott e Mazzochi.

Todavia, somente a partir do segundo quartel do séc. XVII é que foram realizadas as primeiras obras portuguesas de inscrições de *Olisipo*. A primeira obra, de fraca qualidade e rigor científico, é atribuída ao Dr. António Coelho Gasco que entre 1627 e 1633 escreveu *Primeira Parte* (e única) *das Antiguidades da mui nobre Cidade de Lisboa Imporio do Mundo e Princeza do Mar Oceano*. Seguiu-se, em 1642, a obra *Historia Ecclesiastica da Igreja de Lisboa*, escrita pelo Arcebispo de Lisboa D. Rodrigo da Cunha; e, uma década depois, a obra *Primeira Parte* (e única) *da Fundação, Antiguidades e Grandezas da mui insigne cidade de Lisboa*, do capitão Luís Marinho de Azevedo (SILVA, 1944a: 16-17; ALMEIDA, 2011: 9).

Por cá, pouca relevância teve a primeira metade do séc. XVIII, uma vez que apenas se identificou uma nova inscrição funerária, referida na *Gazeta de Lisboa* de 1720, e posteriormente no *Diccionario Geográfico* do Padre Luís Cardoso.

No entanto, lá fora, quando se começou a compreender que a história da Humanidade decorria paralelamente aos fenómenos religiosos, os meios europeus mais cultos do séc. XVIII viram nascer com Kant, Schleimeier e Hegel, o interesse pela Filosofia das Religiões.

1.2.2. A segunda metade do séc. XVIII

A segunda época seguiu-se ao terramoto de 1755. Se no início do século pouco ou nada inédito foi identificado em *Olisipo*, na segunda metade, devido às consequências do terramoto, foram registadas 51 novas inscrições. Por um lado, se a destruição da cidade, seguida da sua reconstrução, fez desaparecer inteiras coletâneas manuscritas e, quase todas as lápides conhecidas, por outro lado a necessidade de melhorar a circulação urbana levou a que ressurgissem inúmeras inscrições nas muralhas e portas do Castelo, e nas ruínas dos edifícios romanos, como o teatro e as termas, agora postos a descoberto.

Neste âmbito, destaque-se a abertura dos caboucos para um edifício no Largo da Madalena para a Travessa do Almada, com frente para a Rua das Pedras Negras, onde foram encontrados restos de um sumptuoso edifício romano, dados a conhecer por Bento Morgani e posteriormente pelo padre D. Thomas Caetano de Bem e, ainda cinco inscrições, entre as quais a consagrada a *Matri Deum Magnae*

(nº 26), a *Deum Matri* (nº 27) e a *Mercurio Augusto* (nº 13), posteriormente encastradas nas paredes do novo edifício.

Em 1798, foram identificadas as ruínas do teatro romano e, com elas, uma extensa inscrição dedicada ao imperador Nero (nº 32) e um cipo dedicado ao augustal *C. Heius Primus*, pelos seus libertos (nº 40), ambos descritos por Luís António de Azevedo e Fr. Manuel do Cenáculo (SILVA, 1944a: 19-23 e 30). Destaque-se ainda o papel do franciscano Fr. Manuel do Cenáculo (nomeado em 1770 bispo de Beja, e em 1802 arcebispo de Évora) no transporte das inscrições extraídas da muralha para o convento de N.^a S.^a de Jesus, fundando um pequeno museu lapidar para onde fez remeter algumas destas inscrições.

Ainda que os últimos acontecimentos tivessem feito renascer o gosto pela epigrafia, este entusiasmo, confinado a um pequeno grupo de intelectuais, rapidamente esmoreceu, desaparecendo totalmente no final da centúria juntamente com quase todas as lápides que o haviam criado.

1.2.3. Da segunda metade do séc. XIX ao séc. XXI

Se na primeira metade do séc. XIX houve pouca atividade no que toca ao movimento epigráfico olisiponense, identificando-se apenas a inscrição consagrada a *Iupiter*, pela saúde de *M. Cassius Firmus* (nº 16); passando os meados do século, volta-se a olhar com mais interesse para os estudos das antiguidades, publicando-se em revistas científicas e criando-se Associações e Museus que, indiretamente, fomentavam o seu estudo e conservação. Neste âmbito, destaquem-se as coletâneas de inscrições latinas e de outras antiguidades autoria do visconde Levy Maria Jordão que, em 1859, compilou - ainda que com fraco critério epigráfico - na sua obra *Portugalliae Inscriptiones Romanas*, oitenta e duas inscrições de *Olisipo* (SILVA, 1944a: 31).

Quase simultaneamente, em 1861, foi publicada em Berlim a ambiciosa e hercúlea obra *Corpus Inscriptionum Latinarum, Consilio et Autoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae editum*, na qual colaboraram inúmeros epigrafistas, filólogos e historiadores, entre os quais Eugénio Bormann, Guilherme Henzen, Teodoro Mommsen e João Batista de Rossi. Tratava-se, do maior repositório de inscrições latinas inserido num programa de estudos da Academia de Berlim, que abrangia testemunhos de todo o império romano. A Epigrafia acabava de nascer como Ciência, assinalando o início dos estudos modernos em moldes científicos!

Oito anos depois, em 1869, é publicado o 2º volume desta monumental obra, denominado *Inscriptiones Hispaniae Latinae*, coligida pelo filólogo e epigrafista Emílio Hübner, inteiramente dedicado à epigrafia latina da Península Ibérica (ENCARNAÇÃO, 1979: 23; FERNANDES, 2000:

197; ALMEIDA, 2011: 9-10). Este *corpus* compilado criteriosamente apresenta-se organizado por ordem geográfica e inclui todas as inscrições da Hispânia, dando de cada uma delas a proveniência, o paradeiro, uma descrição, leitura e respetivas variantes, bibliografia, interpretação e comentários; sendo complementado com os respetivos *Supplementis*.

Obra de consulta fundamental para quem se dedica à epigrafia, contém ainda outro instrumento de trabalho muito útil, nomeadamente, os índices onomásticos e toponímicos. Após mais de um século de utilização, aqueles que se dedicaram aos domínios da epigrafia conhecem já as fraquezas do CIL II. No entanto, temos de ter em consideração que, apesar da colaboração de estudiosos locais, um só homem deparando-se com um prazo de 20 meses e com os problemas logísticos inerentes a uma investigação que decorreu em meados do séc. XIX, não poderia deixar de cometer erros. Contudo, noutros trabalhos, como as *Noticias Archeologicas de Portugal*, o investigador retornou vezes sem conta às inscrições olisiponenses, corrigindo e atualizando-as.

Por cá, destacam-se posteriormente as publicações em revistas periódicas, nomeadamente a *Revista Archeologica e Historica* (1887), o *Boletim da Real Associação dos Architectos e Archeologos Portugueses* (1898), *O Arqueólogo Português* (1898) e o boletim *Olisipo* (1940).

Salientem-se ademais outras obras importantes onde as inscrições de *Olisipo* figuraram lado a lado com inscrições de todo o país, como a ambiciosa obra *Religiões da Lusitânia* de José Leite de Vasconcellos, cujo 1º volume publicado em 1897 fez de imediato grande sucesso nos meios eruditos nacionais e internacionais, levando a que se publicasse o 2º volume em 1905 e o 3º logo em 1913. Obra de possibilidades inesgotáveis e de consulta obrigatória a quem se queira dedicar sobre assunto. Ainda que os seus estudos tenham constituído as bases para a investigação atual e muitas das suas hipóteses sejam ainda hoje consideradas válidas, no que concerne à maioria dos dados interpretativos a obra já não satisfaz os desejos científicos do investigador moderno, embora a sua atualidade assente ainda nos dados epigráficos e arqueológicos recolhidos.

Ainda na primeira metade da centúria, por motivo das comemorações centenárias de 1940, foram realizadas obras de restauro no Castelo de S. Jorge, que contribuíram para a descoberta de 16 inscrições, muitas delas inéditas, encastradas nas muralhas, muros e ruínas de edifícios pertencentes ao castelo (SILVA, 1944a: 12 e 32-34).

Todavia, na história da investigação portuguesa, o primeiro *corpus* exclusivamente dedicado às inscrições romanas de Lisboa, surgiu apenas em 1944, da autoria de Augusto Vieira da Silva, intitulado *Epigrafia de Olisipo. Subsídios para a História da Lisboa Romana*. Nas suas «Considerações prévias» Vieira da Silva (1944a: 5-9) reconheceu que o seu estudo era baseado “no

que no *Corpus Inscriptionum Latinarum* II (1869 e seu *Supplementum*, de 1892) a Lisboa dizia respeito”, sendo sua intenção atualizá-lo com novas descobertas e disponibilizá-lo em língua portuguesa.

A obra apresenta algumas problemáticas, nomeadamente no que toca ao âmbito geográfico, uma vez que, assumidamente, este não é o do município romano. Por conseguinte, o *corpus* apresentado ultrapassa largamente os limites da *urbs*, mas fica ainda muito longe de abranger todo o *territorium* do *ager*, ou seja, na sua recolha Vieira da Silva incluiu apenas os monumentos que apareceram no espaço moderno do concelho (GUERRA, 2003: 137; ALMEIDA, 2011: 10). Por outro lado, ainda que por vezes acrescentasse algumas observações, no geral, pouca atenção foi dada quer às tipologias quer às características paleográficas; carece hoje de total revisão e, sobretudo, ampliação.

Setenta anos depois, embora continue válida como referência incontornável e como ponto de partida para qualquer trabalho sobre a Lisboa Romana, porque mantém o seu estatuto de única abordagem monográfica sobre o assunto, a *Epigrafia de Olisipo* encontra-se, compreensivelmente, profundamente desatualizada em quase todos os aspetos. Assim, às 139 lápides romanas registadas por Augusto Vieira da Silva devem ser acrescentadas cerca de 50 novas inscrições, totalizando um universo de cerca de 189 epígrafes para o concelho de Lisboa. Atente-se ainda aos reaparecimentos, uma vez que Vieira da Silva dá como desaparecidas as inscrições do pedestal ao divino Augusto (EO 74; nº 31), do *proscenium* do teatro romano de Lisboa (EO 70; nº 32) e o cipo dedicado a Vespasiano (EO 80; nº 34).

Ademais, foram sendo apresentadas novas leituras mais fundamentadas que, nalguns casos, alteraram significativamente as interpretações de Vieira da Silva, por exemplo *Mercurio [T]hortali* (EO 2) é, afinal, *Mercurio [C]hortali* (nº 21); um estranho *Genius* local, *Aponianico Poliscinio* (EO 144-G) é, afinal, o nome de uma dedicante, chamada *Aponia Nicopolis* (nº 14); um obscuro epíteto de Júpiter, *Assaecus* (EO 144-E), corresponde afinal a uma divindade indígena, *Kassaecus* (nº 5); um *Nemeti[us] / Firmus Au[g(ustalis)] / V(ir) E(gregius) R(omanus)* (EO 11) é, antes *Nemeti[us] / Firmus Au[g(usti)] / Ver(na) Vil(licus) XX (vicesima)* (nº 64).

No que respeita à problemática da criação e evolução do culto imperial, continuou a ser a monografia de Robert Étienne, *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste a Dioclétien* (1958), acompanhada pelo amplo trabalho de Duncan Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West* (1987-2004) sobre o culto aos imperadores no ocidente romano (que reúne novos achados e contempla, ainda que em traços gerais, numa visão de conjunto, as províncias ocidentais) as bases para a realização dos capítulos 8, 9 e 10.

Juntamente a estas obras monumentais destaquem-se os trabalhos locais e regionais relativos à província da Lusitânia, nomeadamente os de Marta González Herrero (2002a, b e c; 2004; 2005; 2006; 2009; 2011; 2013) e José Antonio Delgado (1999; 2000; 2011), sobre a problemática dos sacerdócios referentes ao culto imperial, a sua prosopografia, o papel desempenhado pelos libertos no culto, etc.

Em particular para o tema das Divindades Indígenas são importantes os contributos colhidos em vários outros autores, entre os quais a exemplar obra de José d'Encarnação (1975), que pretendeu, em parte, ser uma atualização da obra de Leite de Vasconcellos auxiliando na vulgarização do estudo desta temática. Uma especial referência também deve ser feita aos trabalhos de Carlos Búa (2000) e Blanca Prósper (2002) particularmente focados no estudo de monumentos epigráficos do ocidente da Hispânia, fornecendo-nos importantes análises linguísticas dos teónimos.

No que toca ao conhecimento da sociedade romana olisiponense destacam-se de imediato os trabalhos de Vasco Mantas, nomeadamente «Olisiponenses: epigrafia e sociedade na Lisboa romana» integrado no catálogo da exposição *Lisboa Subterrânea*, (1994); «*Olisipo* e o Tejo» (1997); as «Inscrições Romanas do Museu Municipal de Torres Vedras» (1982); «A população da região de Torres Vedras na Época Romana» (2001); e «Magistrados Olisiponenses do Período Romano» (2005).

Destaque-se igualmente os contributos de Amílcar Guerra em trabalhos como *Os nomes pré-romanos de povos e lugares do Ocidente Peninsular* (1998); “Algumas notas sobre o Mundo Rural do território olisiponense e as suas Gentes” (2003); “Os mais recentes achados epigráficos do Castelo de S. Jorge, Lisboa” (2006); e os trabalhos desenvolvidos conjuntamente com Carlos Búa acerca da epígrafe de Madre Deus (Sintra) (1995-2007) e das epígrafes de Poço de Cortes (1999).

São igualmente de realçar os trabalhos produzidos por José Cardim Ribeiro, nomeadamente os seus contributos para a discussão sobre a datação para a atribuição do estatuto de *municipium civium Romanorum* a *Olisipo* (1994c); para as propostas relativas ao criptopórtico, em «*Felicitas Iulia Olisipo*: Algumas considerações em torno do catálogo Lisboa Subterrânea» (1994); ou para o tema da consagração de aras a *Soli et Lunae* por legados e procuradores imperiais da Lusitânia (2002). Destaque-se ainda o seu relevante estudo sobre um dos membros da elite de *Olisipo*, «Estudos histórico-epigráficos em torno da figura de *L. Iulius Maelo Caudicus*» (1982-1983).

É óbvio que uma das tarefas fundamentais da atividade epigráfica é a obtenção de *corpora* completos e fiáveis. Este é um objetivo básico e permanente porque não cessam de aparecer novas inscrições a um ritmo considerável, mas também porque a revisão das leituras permanece como tarefa essencial. Contudo, a interpretação do material epigráfico como recurso para obter informações sobre a população antiga de determinada região, encontra-se sempre pleno de dificuldades e continua a suscitar acentuado cepticismo, sendo por isso imperiosa uma constante e rigorosa revisão e interpretação das inscrições, de modo a poder ver-se com outros olhos o extraordinário espírito de

tolerância do qual os Romanos deram sobejas provas, garantindo sempre que a religião andasse de mãos dadas com a política.

Todavia, já são muitas as novidades em relação ao último *corpus* de inscrições votivas publicado, realizado por José Manuel Garcia (RAP), que cumpre hoje mais de duas décadas (Garcia, 1991). Ademais, verificam-se algumas problemáticas nas leituras dos teónimos, sobretudo nos indígenas, optando-se então por se excluir algumas leituras que nos pareceram erróneas como *Aturrus* (HEp 4, 1994, 1073), e atualizar outras como *I(ovi) Assaeco* (RAP 208) para *Kassaeco* (BÚA e GUERRA, 1997: 332-334), *Araco Aranto Niceo* (RAP 10) para *Araco Arantoniceo* (ENCARNAÇÃO, 2001: 19-23) e *Mandiceo* (RAP 167) para *Mermandiceo* (GUERRA, 2002: 64).

É a partir de meados da década de '60 mas, sobretudo a partir da década seguinte, que a Epigrafia ganha força e afirma a sua especificidade, porém, apesar de privilegiar o monumento em si, nunca chega a virar completamente as costas à Arqueologia. Se durante longas décadas, a “Epigrafia Romana viveu deslumbrada com o texto e apenas a sua interpretação parecia deliciar as tertúlias dos académicos...” (ENCARNAÇÃO, 1993a: 313), hoje considera-se imprescindível conhecer o seu contexto arqueológico, pois só assim o monumento poderá assumir o seu valor real como fonte histórica privilegiada. Infelizmente, escassos são os monumentos identificados *in situ*.

Nestas circunstâncias, face à necessidade de integrar a inscrição no contexto histórico-arqueológico original para dela se retirar o maior número possível de informações, hoje são empregues novas abordagens, entre as quais a análise cuidada da tipologia do monumento e do seu material; porque além do local do achado, tudo interessa no monumento epigráfico desde o material com que é construído até à decoração, da paginação ao tipo de letra.

Hoje “o ciclo fechou-se”: tanto arqueólogos como epigrafistas entendem que só a interdisciplinaridade permite resultados com sucesso, “porque os dados que dispomos não são únicos, são complementares” (ENCARNAÇÃO, 1993a: 323). Por conseguinte, este domínio ao exigir uma metodologia interdisciplinar para situar e compreender convenientemente o contexto das peças, une disciplinas como a Linguística, Epigrafia, Arqueologia, Geografia, Geologia, História, História de Arte, Literatura Comparada, Mitologia, Etnografia, Antropologia, Sociologia e Psicologia que, em conjunto, dão os instrumentos de análise necessários ao conhecimento da História das Religiões Antigas (GARCIA, 1991: 265; BARBOSA, 2001: 146).

PARTE I

O AGER OLISIPONENSIS

*“Á foz do Tejo ao Tejo, ó deusa,
ao Tejo / Me leva o pensamento que esvoaça”.*

Almeida Garret, *Camões*, I, 1, 27-28.

2. Caracterização do mundo rural: uma breve reflexão de enquadramento

Infelizmente, a economia do mundo rural não poderá ser aqui tratada com o detalhe que mereceria. Não obstante, parece indispensável passar uma rápida revisão por uma sociedade fundiária onde, uma vez atingido qualquer cargo administrativo ou religioso, se recuperava com lucro o capital investido e se tinha a oportunidade de o re-investir na posse de mais terrenos agrícolas.

Assim, um dos impactos mais claros da presença romana nas províncias reflete-se nas transformações ocorridas nos padrões de ocupação do território: novas cidades com novas implantações, e um novo mundo rural com novas estruturas de exploração dos recursos. As alterações verificadas no povoamento atuaram sobre a repartição da população, mantendo-se a concentração das funções político-administrativas nos anteriores lugares centrais e dando-se início à criação de aglomerações secundárias. Tendo em conta este panorama, sem dúvida que a grande novidade do povoamento romano foi a *villa* (FABIÃO, 2001: 122; MANTAS, 2005: 31).

O *municipium Olisiponense* encontrava-se, como todos os territórios de estatuto equiparável, subdividido em *urbs* – a cidade propriamente dita – e *ager* – o território envolvente –, formando uma unidade. Se era na cidade que se encontravam os edifícios públicos, onde se desenvolviam as atividades política, religiosa e comercial; era no *ager* que se encontravam os recursos agrícolas e, por conseguinte, onde as elites tinham as suas propriedades. Por conseguinte, ao completar a realidade urbana, o desenvolvimento do mundo rural desempenhou um papel essencial na economia e na sociedade romana (ALMEIDA, 2011: 6).

Ora, a posse de terra, tradicional base da riqueza dos estratos superiores da sociedade romana, constituiu um investimento seguro e honroso que sempre desempenhou um papel de destaque na economia romana: por um lado, porque era fundamental para a produção de bens alimentares de primeira necessidade e, por outro, porque a mentalidade romana cultivava no seu passado agrícola e pastoril uma aura tradicional e respeitável à volta dessas atividades. Ademais, a posse de terra era o único investimento ao qual os escalões mais elevados da hierarquia social se poderiam dedicar, já que as atividades comerciais lhes poderiam ser temporariamente vedadas.

Nestas circunstâncias, a herança de património fundiário constituiu uma das principais fontes de rendimento que permitiam a autonomia financeira necessária para arcar com as despesas efetuadas pelas mulheres que dedicavam monumentos funerários *de suo*, nomeadamente no caso das viúvas de membros do *ordo decurionum*. Pode então concluir-se que a estrutura sócio-económica do mundo romano dependia de uma aristocracia fundiária, para quem a posse da terra representava uma

segurança que permitia simultaneamente manter a posição social e resistir a uma crise política e/ou económica (FERNANDES, 1998-99: 174).

Além da presença esporádica de alguns *vici*, a zona rural era ocupada sobretudo por múltiplas *villae* de tipo fundiário (onde se concentrava o poder económico regional do *ager*), que representavam a porta de entrada da cultura romana no campo e constituíam, por isso, o reflexo das cidades no espaço rural.

A maior parte das estruturas identificadas aponta para que o principal período de utilização tenha decorrido entre os séculos II e III d. C. Se os testemunhos escritos indicam que a formação da diocese de *Olisipo* terá ocorrido em meados do século IV d. C. e que em 469 o rei Remismundo terá tomado a cidade, marcando assim o fim definitivo do domínio romano na região, contudo, as evidências arqueológicas sugerem que as estruturas económicas tenham persistido para além da influência política. Os séculos IV e V d. C. marcaram o apogeu de uma forma de vida que se centrou cada vez mais nos campos, assistindo-se a um renovar da construção de *villae* que, em alguns casos, atingiram as suas formas mais luxuosas. Com o desagregar do império algumas destas estruturas foram abandonadas enquanto outras foram reconstruídas, acompanhando um processo de regionalização cada vez mais acentuado, “num contexto em que os poderes centrais foram perdendo cada vez mais a sua vitalidade” (DELICADO: 2011: 10-11 e 52).

Neste panorama, no *ager* do *municipium Olisiponense* foram identificados sobretudo estabelecimentos rurais, dos quais se destacam os de S. Miguel de Odrinhas (Almeida, 1962; Cardozo, 1956; Ferreira, 1997; Fontes e Almeida, 1979; Lambrino, 1953; Maciel, 1999), Sto. André de Almoçageme (Sousa, 1989), S. Marcos (Coelho, 2005) e na Granja dos Serrões (Ribeiro, 1982-83), na região de Sintra; em Freiria (Cardoso, 1995-1997; Cardoso e Encarnação, 1991; Cardoso e Encarnação, 1994; Cardoso e Encarnação, 1995; Cardoso e Encarnação, 1996; Cardoso e Encarnação, 1998; Cardoso e Encarnação, 1999a; Cardoso e Encarnação, 1999b; Cardoso e Encarnação, 1999c; Cardoso e Encarnação, 2001; Cardoso e Encarnação, 1998; Cravinho, 1993/94; Encarnação e Cardoso, 1994), Casais Velhos (Figueiredo e Paço, 1949; Mantas, 1999; Teichner, 2007) e Alto do Cidreira (Cardoso e Encarnação, 1999; Encarnação, Cardoso e Nolen, 1982; Nolen, 1988), na região de Cascais; no sítio do Leião (Cardoso, 2000; Encarnação, 1998; Gomes, Cardoso e André, 1996), em Oeiras; na Quinta da Bolacha na Amadora (Encarnação, Gisela, 2003; Miranda 1998); nas Casas Velhas em Odivelas; nas Almoinhas (Oliveira, 1998; Oliveira, 2001) e Frielas (Silva, 1998; Silva, 2000a; Silva 2000b; Silva 2000c; Silva, 2002), em Loures; entre outros.

Estes estabelecimentos rurais têm em comum a ocupação de locais que apresentam solos férteis, proximidade a mananciais abundantes, condições de defesa e uma relativa proximidade entre si que facilitaria a comunicação. Todavia, tem de se ter sempre presente que os locais que hoje classificamos como *villae*, além de serem apenas uma reduzida amostra do que teria existido no *ager olisiponensis*, nem todos apresentam confirmação arqueológica, podendo tratar-se apenas de humildes casais agrícolas³ (CARDOSO e ENCARNÇÃO, 1995: 52; GUERRA, 2003: 131-34; DELICADO, 2011: 38-39).

Relativamente aos *vici*, tentar-se-á de seguida descortinar algumas problemáticas no que toca à sua identificação. Os textos clássicos asseguram-nos da existência de pelo menos dois *vici* no *municipium Olisiponense*: o de *Ierabriga* e outro junto ao *Mons Summus*. A rigorosa implantação do primeiro oferece ainda dúvidas, mas já ninguém discute o seu aproximado estabelecimento a sul de Alenquer. Quanto ao segundo, é óbvia a coincidência com o atual Monte Suímo, em Belas, onde subsistem largos vestígios das minas de pedras semi-preciosas referidas por Plínio (*Nat. Hist.*, XXXVII 25, 97) (RIBEIRO, 1994: 82).

Porém, os vestígios arqueológicos identificados, especialmente os epigráficos, na zona onde se tem vindo a procurar *Ierabriga* (Alenquer), não são significativos ao ponto de que se não se soubesse pelas fontes clássicas da existência de um *vicus* nas redondezas, os referidos dados materiais, só por si, não nos afastariam do normal ambiente rural do aro olisiponense.

Em contrapartida, José Cardim Ribeiro (1982-83: 161; *idem*, 2013: 359-60) destaca que no curto eixo (2 km) compreendido entre Faião e São Miguel de Odrinhas se reúne pouco menos de uma quarta parte de todos os testemunhos epigráficos atualmente registados na totalidade do *territorium* de *Olisipo*. Porventura, perto da *villa* de São Miguel de Odrinhas, a implantação de um *vicus* (que poderia localizar-se sob a aldeia do Faião) relacionado com a importante atividade económica regional de extração e transformação de pedra-mármore (documentada sobretudo durante o Alto-Império) e respetivas oficinas lapidares, bem como a necessidade de mão-de-obra especializada aí reunida, poderia implicar já uma estrutura urbana deste tipo. Aliás, é de salientar para esta área, não a quantidade de monumentos epigráficos mas, a grande diversidade de gentílios neles registados “que nos afastam de um simples ambiente de *villa*, sugerindo algo diferente e socialmente mais heterogéneo”.

³ Note-se que, não obstante, todos os locais referidos supra são, seguramente, classificados como *villae* romanas.

Cardim Ribeiro (22/12/1989: 2)⁴ questionou se, por outro lado, não teria também aqui “o seu ubi a cidade que Ptolomeu (II 5.6) designa por *Chretina* e que alguns autores, desde há muito, relacionam com a região de Sintra?”. Todavia, face ao somatório de lapsos ocorridos durante as distintas fases do processo de transmissão textual, admite-se que seguramente não se está perante a forma correta do nome do povoado. A problemática do topónimo em análise prende-se maioritariamente com a letra inicial, uma inexplicável consoante oclusiva aspirada, que obriga a traduzir o topónimo para *Aretina* (RIBEIRO, 2013b: 344-46).

Por seu lado, Vasco Mantas (2000: 15-16; 2005: 133) baseando-se na abundância de inscrições e na existência de uma rede viária de certa importância que ligaria *Olisipo*, *Eburobritium*, *Collipo* e *Conimbriga*, defende que enquanto não surgir uma epígrafe que permita garantidamente recuperar o nome da povoação, a análise cuidada da *Geografia* ptolomaica permite defender a identificação de Torres Vedras com a povoação de *Chretina* e *Ierabriga* com Alenquer.

Contrariamente, Amílcar Guerra (2003: 127) apela a alguma cautela, uma vez que a possível inclusão de *Chretina* no âmbito geográfico do município não está ainda verdadeiramente atestada dado que, na realidade, nada pode garantir que esta se situasse nas proximidades de *Olisipo*, nem mesmo a eventualidade de ser apontada pela cartografia ptolomaica para o nordeste do município.

3. Divindades cultuadas

3.1. Divindades indígenas

José d'Encarnação afirma que perpassa pela epigrafia votiva latina “um bafo de tolerância que muito terá a ver – decerto! – com intencionalidade política, mas que se reveste, afinal, dum respeito profundamente humano pela ideologia alheia – ainda que do povo subjugado”, sendo no quadro da idiossincrasia religiosa que tal tolerância mais se manifesta (ENCARNAÇÃO, 1979: 66).

O que se pretende focar é que Roma respeitou os interesses das comunidades locais mediante uma “ínteligente sensibilidade”, na qual as tradições pré-existentes foram, de certa forma, preservadas (ENCARNAÇÃO, 2011b: 107). Naturalmente, num território que não era o seu, habitavam divindades que não eram as suas. Estas divindades foram adicionadas ao panteão romano porque, por um lado se poderia, efetivamente, acreditar no seu real e vivo poder de ação; e/ou, por outro, como inteligente manifestação de manipulação política.

⁴ Todas as referências similares dizem respeito às publicações de José Cardim Ribeiro no *Jornal de Sintra*.

Segue-se então uma análise das divindades consideradas indígenas, cuja origem é pré-romana ainda que os monumentos que chegaram até nós datem de época romana.

3.1.1. *Aracus Arantoniceus*

A leitura da ara proveniente de Manique de Baixo (nº 1) apresentou algumas dificuldades interpretativas tanto na sua localização como na identificação do teónimo que, em princípio, representa um dos escassos teónimos autóctones de carácter local.

A inscrição foi pela primeira vez referida no *Anonymus Neapolitanus* de onde foi posteriormente transcrita por Hübner, que a datou de inícios do séc. II d. C. e a localizou na igreja de S. Paulo em Lisboa. Com o paradeiro ignorado durante muito tempo, foi reencontrada em 1966 integrada nos alicerces duma antiga capelinha dedicada a S. Paulo, enquanto se procedia à abertura dos caboucos para a construção de um muro na quinta do Instituto Missionário Salesiano, em Carrascal de Manique (Alcabideche).

Trata-se então de uma ara votiva em mármore amarelo de Sintra, fraturada transversalmente, com o *foculus*, o capitel, o fuste e a base muito bem estruturados. Desde a sua redescoberta que se aguardam escavações no local, pois certamente esta epígrafe não constituiria um caso isolado. José d'Encarnação (1968: 13-14; 1972: 198) propõe que nesta área pudesse ter existido um santuário romano, tendo em conta que nas proximidades parecem ter existido vestígios de edifícios e sepulturas. Análises paleográficas datam a inscrição da época de Trajano, sensivelmente dos inícios do séc. II d. C.

A problemática da sua localização deveu-se ao facto de a sua procedência não corresponder à referida no manuscrito napolitano. Em Manique existiu uma capelinha a essa invocação, num sítio conhecido pela designação de S. Paulo, ainda hoje patente na toponímia local e, por isso, foi este S. Paulo confundido, com a igreja de S. Paulo em Lisboa (ENCARNAÇÃO, 1971b: 105 e 110; *idem*, 1972: 196; *idem*, 2001: 19).

Hübner transcreveu esta inscrição para o *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL II 4991), considerando a divindade como **Aracoaranioniceus* (“*nisi enest ara vocabulum*” vide CIL p. 1126). Por sua vez, Leite de Vasconcellos (1905: 313) aponta o teónimo *Aracoaranioniceus* ou *Coaranioniceus*, sugerindo ser uma divindade de carácter incerto. Acrescenta que “ARA” pode fazer parte do nome da divindade ou ser o substantivo comum *Ara(m)*, por vezes encontrado nas inscrições (ENCARNAÇÃO, 1972: 195; *idem*, 1975: 92-93; OLIVARES PEDREÑO, 2002: 62).

Já Vieira da Silva (1944a: 238) relacionou com *Niceu e Nicaea*, antiga cidade da Bithynia (Ásia Menor) junto do lago Ascânio. Tendo em conta que na mesma igreja de S. Paulo foi encontrada uma lápide sepulcral erigida à memória de um *Coranius*, avançou a hipótese de *Coaranius* ser uma divindade desconhecida, porventura adorada originalmente em Nicéa.

Com exceção de algumas variantes, a sequência teonímica da inscrição de Manique de Baixo tem vindo a ser habitualmente lida como *Araco Aranio Niceo*, pela primeira vez sugerida por José d'Encarnação (1968: 14; 1971b: 105-07; 1972: 199-00; 1975: 97; 1994: 27-30; 2001: 21-22). Segundo esta proposta, o primeiro vocábulo (*Aracus*) apresentaria funções substantivas que os outros dois (*Aranus e Niceus*) adjetivariam. Considera ainda que *Aracus* pode representar um númen tutelar ligado à vida agrícola ou ao culto das águas, uma vez que a região se caracteriza por possuir solos pedregosos e secos, onde o único local apto para agricultura é junto à ribeira de Manique. Nestas circunstâncias, *Aranus e Niceus* constituiriam epítetos de índole geográfica ou etnológica.

Os dois primeiros vocábulos do teónimo (*Aracus e Arantus*) parecem estar relacionados com os antropónimos pré-romanos, *Aracus/a e Arantius/a*, registados no *ager olisiponensis*, o que sugere uma ligação de carácter étnico entre *Aracus* e os *Aranti* dessa zona. Quanto ao terceiro vocábulo (*Niceus*), José d'Encarnação salienta a sua equivalência a *Nicaeus*, podendo tratar-se de um epíteto adjetival formado sobre o nome da cidade de Niceia, pressupondo assim contactos com populações do Mediterrâneo Oriental, documentados já desde o Neolítico. Porém, pode ainda tratar-se de um antropónimo de origem grega ou, associado a Niquê (deusa grega personificação de *Victoria*), estar na função de epíteto de *Iupiter* como “vitorioso” ou “vencedor” (GARCIA, 1991: 285; FERNANDES, 1998-99: 146-47; MARQUES, 2005: 95).

Todavia, importa relembrar a proposta de Amílcar Guerra (2002: 64) segundo a qual, a repartição dos elementos teonímicos na inscrição foi meramente condicionada pela própria paginação do monumento. Tendo em conta esta explicação, afigura-se viável a antiga proposta de António Tovar (ENCARNAÇÃO, 1975: 94; *idem*, 1994: 199) que engloba as duas últimas componentes numa só – *Araco Arantoniceo*.

Carlos Búa e Amílcar Guerra (1995/07: 86) defendem uma interpretação bipartida, *Araco Arantoniceo*, divergente da tradicionalmente aceite – *Araco Aranio Niceo*. Se ambas as leituras são *a priori*, tanto epigráfica como linguisticamente possíveis, no entanto, *Arantoniceo* como único segmento, tem a vantagem de oferecer uma base antroponímica conhecida – *Arantionius* (GUERRA, 2002: 64).

Quanto ao significado etimológico do teónimo, Blanca Prósper (*apud* MARQUES, 2005: 96) segmenta-o da mesma forma mas deriva-o de um topónimo ou hidrónimo **Arantona*; enquanto José

d'Encarnação (2001a: 22-23) aponta para um carácter étnico, hipótese que se esfuma face ao facto de ter sido cultuado apenas uma vez em *Olisipo* por *I(ulia) Maxuma Auvi*. A dedicante não se identifica como uma *Aranta* mas antes, usa o gentílico latino mais frequente no termo de *Olisipo*, *Iulius*, que não hesita a mencioná-lo em sigla. Deveria ser, portanto, uma indígena romanizada, pertencente a uma segunda fase da aculturação onomástica, uma vez que se identifica mediante os *duo nomina* latinos. Dado não apresentar na filiação a menção de *f(ilia)*, pode considerar-se *AVVI* (*Auvus* ou *Avus*), de evidente conotação indígena, como o único *cognomen* indígena utilizado pelo seu pai; porém, não é claro ainda que *Avus* seja um antropónimo e não a menção de um grau de parentesco (avô) (CARDOSO e ENCARNAÇÃO, 1995: 59; MARQUES, 2005: 41-42 e 96).

Por fim, cabe ainda assinalar a possibilidade apresentada por numa comunicação oral, na qual o significado etimológico de *Araco* se relacionaria com o significado do epíteto *Haracui*, que se regista na inscrição lusitana de Arronches (Portalegre), que remeteria para uma base toponímica próxima da raiz semântica da atual vila de Arronches.

Para estes autores (ENCARNAÇÃO, OLIVEIRA, CARNEIRO e TEIXEIRA, 2008: 92-93 e 101), a referida inscrição menciona três dedicantes que consideram tratar-se de criadores de ovelhas, que sacrificam os seus animais a divindades indígenas invocadas sob um epíteto tópico gravado em dativo mediante distintas formas - *Haracui*, *Aharacui* e *Harase* -, cuja diferença de grafias se deverá, provavelmente, ao contágio com a oralidade. Neste quadro, esta inscrição, tal como outras escritas em língua lusitana (Cabeço das Fráguas ou Lamas de Moledo), poderá relacionar-se com antigas rotas de transumância percorridas ainda durante os alvares da romanização. Neste panorama, talvez não seja assim tão rebuscado admitir que um indivíduo do meio rural saia da sua terra seguindo conhecidas rotas de transumância e que, chegando a Manique, consagre um voto à divindade tópica da sua cidade pedindo proteção para si e para o seu rebanho.

3.1.2. Band-⁵

Na classificação das entidades religiosas deve ser tida em consideração a extensão geográfica do seu culto, isto é, se aparecem mencionadas uma ou mais vezes num único lugar ou em vários e, no segundo caso, se estes lugares estão restringidos a um território limitado ou se repartem por zonas mais amplas, incluindo fora dos limites da Lusitânia. Nesta área, o caso mais frequente é o das divindades atestadas uma única vez, mas surgindo novamente representadas nos *conuentus* do Norte. Destaque-se

⁵ Optou-se por se seguir a denominação *Band-* utilizada por DE HOZ Bravo e Fernández Palacios (2002), dada a impossibilidade de se determinar a forma nominativa (talvez consequência da dificuldade de adaptação ao latim).

neste quadro o caso de *Band-*, divindade masculina supra-local que, juntamente com *Reue*, corresponde ao númen de maior difusão em toda a área Lusitano-Galaica; sendo apenas estas duas divindades indígenas que se encontram registadas na Lusitânia e, simultaneamente, fora dela.

Conquanto não fosse somente esta a sua esfera de ação, considera-se que *Band-* representa uma divindade tutelar de comunidades humanas, cujos aspetos individuais se refletem nos seus epítetos⁶ (DE HOZ BRAVO, 1986: 36; DE HOZ BRAVO e FERNÁNDEZ PALACIOS, 2002: 45-47).

Não obstante terem sido feitas análises geológicas que atribuem a proveniência desta inscrição a Alenquer (verificando que o calcário desta pequena ara integra a geologia da região), não deixa de ser problemática a existência de uma inscrição a *Band-* no território olisiponense, a qual DE HOZ Bravo e Fernández Palacios (2002: 48) consideram como proveniente do Norte de Portugal. Como argumento a favor de uma origem estranha à região da Alenquer, está “a particularidade de aparecer a letra ‘V’ depois de *Band*, que é dominante apenas na Galiza” (GARCIA, 1991: 292-93), e o facto de esta inscrição constituir o testemunho de uma referência a *Band-* encontrado mais a sul (DIAS, MOTA e GASPAR, 2001: 26).

Além do problema da origem da peça, o mau estado de conservação coloca graves dificuldades de leitura, sobretudo no que toca ao nome do dedicante, devendo ser tida alguma precaução na sua interpretação, que se apresenta algo duvidosa. No entanto, poder-se-à avançar que o *nomen Ommia* é certamente latino mas muito pouco usual, não existindo exemplos na Hispânia, apenas em Itália (CIL V 8461) (DIAS, MOTA e GASPAR, 2001: 28).

No que toca à entidade invocada, nas linhas 3 e 4 figura a divindade *Bandua* que Bandeira Ferreira e Mendes de Almeida (1976: 140-141) sugerem vir acompanhada do epíteto *Etobrico* (forma já atestada na Galiza) que, segundo alguns investigadores, pode constituir um adjetivo derivado de **Awobriga-* *Ahobriga-*. Ainda que se desconheça o seu verdadeiro significado, talvez este pudesse estar relacionado com o rio Ave. Olivares Pedreño (2002: 61) avança com a hipótese de constituir um epíteto local que menciona um lugar chamado *Aetobris* ou *Aetobriga*, local que teria águas medicinais. O autor baseia-se no facto de se considerar que os epítetos de *Bandua* têm sempre uma origem étnica – dado considerar-se ser uma divindade protetora de comunidades -, e um género gramatical masculino, contrariando a perspetiva de outros investigadores que consideravam tratar-se de uma divindade feminina.

Por sua vez, Maria Manuela Alves Dias *et alii* (2001: 26) apresentam duas leituras distintas para esta inscrição: na primeira, *Ommia* cumpre o voto a Júpiter Eranígio (ligado a funções de distribuição)

⁶ Vide Anexo 4, alínea 4.1.1., para mais informações sobre o carácter e atributos desta divindade.

e a *Bandua Horrico* (ligado aos armazéns) (nº 2a); e na segunda, será Júlia Ommia, filha de Eranígio, quem cumpre o voto apenas a *Bandua Horrico* (nº 2b).

A leitura do epíteto como *Horrico* não tem paralelos, constituindo por isso um *hapax* onomástico. Este epíteto parece ser uma forma adjetival derivada do substantivo *horreum* / *horrium*, associando deste modo a divindade à instituição dos *horrea*. Manuela Alves Dias (DIAS, MOTA e GASPAR, 2001: 26-27) prefere a leitura mais polémica, isto é, a primeira, na qual se apresenta a estrutura organizada mediante a forma: L.1 primeira divindade *I(ovi) Eranigi* / L.2 o nome da dedicante *Ommia* / L.3 e L.4 segunda divindade *Bandua Horrico* / fórmula final (nº 2a). Note-se porém que Júpiter nunca foi atestado com o epíteto *Eranigi* (correspondendo, portanto, a outro *hápx* onomástico), sendo apenas admitido como derivado do grego *eranítzo*⁷, indicando uma corporação de auxílio mútuo. Em latim, surgem somente referências ao *cognomen Eranius* (CIL VIII 12041) (DIAS, MOTA e GASPAR, 2001: 28).

A confirmar-se a hipótese de *Iupiter* estar realmente presente, estaríamos então perante um ato religioso simultaneamente a uma divindade romana e a uma divindade indígena, não implicando no entanto qualquer processo de sincretismo, assimilação ou *interpretatio* (MARQUES, 2005: 47-48, 97-98 e 109-110).

3.1.3. *Ilurbeda*

A divindade *Ilurbeda* encontra-se sobretudo testemunhada a sul da província de Salamanca e nos arredores da Serra da Lousã. O seu culto no *conuentus Scallabitannus* ocorreu em contexto rural nas *ciuitates* de *Olisipo* e *Bobadela*, na primeira num núcleo populacional e na segunda em âmbito mineiro (MARQUES, 2005: 100).

Atualmente conservada no Museu Arqueológico de S. Miguel de Odrinhas foi descoberta em Faião (Sintra), apresentando a parte superior bastante deteriorada e levando a que durante muitos anos Mário Cardozo atribuisse a dedicatória a Júpiter. Mais recentemente, Cardim Ribeiro (1982-83, 438-439) reviu o teónimo, obtendo uma nova leitura - *Ilurbeda[e]* (nº 4) – e avançando com a hipótese do ex-voto estar relacionado com questões salutíferas, mais concretamente um pedido pela saúde de alguém que se desconhece. Alguns autores (GARCIA, 1991: 332; OLIVARES PEDREÑO, 2002: 64) vêm referências ao dedicante nos vestígios de um “V” que interpretam como o gentílico abreviado

⁷ Perguntar-se-á se não será rebuscado pensar numa inscrição consagrada a duas divindades, uma latina e outra indígena, a primeira com um epíteto de origem grega e a segunda com um epíteto de origem latina, cujo significado etimológico destes remeteria para um mesmo contexto.

V(ibius), datando a inscrição de meados do séc. III d. C. uma vez que a abreviatura dos gentílicos só se generalizou nos finais do séc. II/inícios do III d. C.

Relativamente às características da divindade e respetivo significado etimológico, José d'Encarnação (1975: 200-203) baseando-se na ressonância tipicamente ibérica das raízes *i-*, *ili-*, *ilur-*, sugere ser uma divindade indígena provavelmente possuidora de uma cariz tutelar e tópico, correspondente a um nome de lugar divinizado.

3.1.4. *Kassaecus*

Foi Vieira da Silva (1944a: 269) quem primeiro publicou a inscrição, interpretando o teónimo como *I(ovi) Assaeco* (EO 144E), relacionando o epíteto da divindade com os rios Asseca de Portugal. Porém, Albertos Firmat (1952: 51) e Blázquez Martínez (1962: 171) não aceitam esta perspetiva, afirmando que *Assaeco* nada tem a ver com os rios Assaeca uma vez que o radical **assa-* é muito frequente em vários nomes hispânicos, sendo o sufixo **-eco*, também muito frequente sob a forma surda **-co* e sonora **-go*. Segundo estes autores, uma vez que já Hübner referia que no Itinerário de Antonino surgia o topónimo *Asseconia*, *Assaeco* seria um epíteto toponímico e remeteria para uma divindade tutelar.

O facto de ser conhecido unicamente nesta inscrição leva a que, sendo um epíteto local, *Iupiter* tenha deixado de ser cultuado como divindade romana para passar a ser cultuado como divindade local. Esta realidade não é de estranhar, uma vez que em virtude do seu carácter universal, *Iupiter* assimilava facilmente outras divindades⁸. Atendendo a esta premissa, José d'Encarnação (1970: 349-50; *idem* 1975: 206-208) baseando-se em Mário Cardozo, defende ter existido uma assimilação de *Iupiter Assaecus* com *Eacus*, divindade indígena cultuada em território espanhol.

Contudo, a leitura tradicional dada por Vieira da Silva (1944: 269) foi recentemente questionada por Carlos Búa e Amílcar Guerra (1995-2007: 80-83) em favor de um epíteto com teónimo omitido – *Kassaeco* (nº 5) – uma vez que, o que se havia considerado como “i” seguido de uma interpunção, devia interpretar-se antes como o “K” inicial da denominação. Conquanto não seja totalmente de rejeitar a hipótese deste teónimo apresentar uma derivação de cariz toponímico, estes investigadores sugerem como mais provável a possibilidade de se interpretar o teónimo como uma formação em *-aeco* sobre a base antroponímica das formas indígenas femininas *Casa*, *Qasa*, ou de seus derivados *Casius*, *Casia* (por vezes transformados por influência latina em *Cassius*, *Cassia*), relacionando-se com os casos similares de *Arantoniceo-Arantonius* e *Mermandiceo-Mermandus* (GUERRA, 2002: 64).

⁸ Vide Anexo 4, alínea 4.2.3. para mais informações sobre o carácter e atributos de *Iupiter*.

Está-se então perante um testemunho de um culto indígena numa zona fortemente romanizada, onde um dedicante romano cumpre o voto a uma divindade indígena, mediante o uso de uma fórmula votiva na sua forma arcaizante *luben(s)* (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 63; MARQUES, 2005: 40 e 101). Aceitando a nova leitura, decidiu-se incluir este teónimo no grupo de divindades de carácter local, uma vez que nada teria que ver com *Iupiter*, como se supôs quando se leu *I(ovi) Assaeco*.

No entanto, Blanca Prósper (2002: 327-328) opõe algumas considerações a esta proposta, tais como o ângulo do “K” não ser só muito mais pequeno, como a respetiva incisão ser de muito menor profundidade face à das restantes letras, que verificam um tamanho homogéneo em toda a linha. Acrescenta que o *punctum distinguens* que separa a abreviatura de *Iovi* do epíteto é um pequeno ângulo - < - que não se parece com os separadores do resto da inscrição. A autora continua a sustentar a leitura de *Iovi* na primeira linha, abreviado por ‘I’, considerando estar-se perante mais um exemplo de *interpretatio*. Blanca Prósper prefere ver as vantagens que apoiam o epíteto *Assaeco*, uma vez que este permite, com mais facilidade, atribuir uma etimologia procedente de um topónimo ou hidrónimo, face à leitura de *Kassaeco* que estabelece antes relação a antropónimos (BÚA e GUERRA, 1995-2007: 83).

3.1.5. *Mermandiceus*

Em Maio de 1956 o MASMO adquiriu uma ara inédita de mármore, proveniente de Madre Deus (Sintra), que apresentava algumas dificuldades na identificação do teónimo (GARCIA, 1991: 338).

Na opinião de José d’Encarnação (1975: 232-233), o facto de as letras apresentarem um traçado muito rude, não significa remota antiguidade mas antes, terem sido esculpidas por um lapidário pouco hábil que lhes imprimiu um carácter local que bem se articula com este pequeno monumento dedicado a uma divindade também ela indígena.

De acordo com a leitura tradicional, no final da primeira linha tanto Mário Cardozo (1958: 376) como José Blázquez Martínéz (1962: 62) consideram os nexos de duas letras “MA” e “TE” da palavra *Mater*, cujo “R” final passou para a linha seguinte. Todavia, afigura-se suspeito a presença da indicação *Mater* sem uma referência ao nome do filho, sugerindo talvez ser antes um *cognomen*. No entanto, poderia ser ainda a abreviatura vulgar *Mater(na)*, como se lê numa inscrição de Tarragona (CIL II, 4370), ou ainda um sinónimo de *matrona*, isto é, mãe de família, intrínseco a uma ideia de nobreza e dignidade.

Uma nova análise desta árula permitiu os investigadores Carlos Búa e Amílcar Guerra (1995/07: 80-82) avançarem com uma proposta de leitura, contrária à leitura tradicional - *Cassia Mater(na)* -,

tendo como implicação a descoberta de um novo epíteto teonímico indígena. A sequência lida como *Mater* não tem sentido como indicação de parentesco e é rara como *cognomen*, por isso propõem uma leitura mais simples, sem necessidade de recorrer a nexos: *Cassia Me/rman/diceio* (nº 6), isto é, *Cassia* cumpriu o voto de livre vontade a *Mermandiceo* (*uel -ceio*), cujo teónimo remete para o antropónimo *Mermandus* (GUERRA, 2002: 64).

No que respeita à dedicante, apesar da abundância de representantes da *gens Cassia* na zona de *Olisipo*, município onde os *Cassii* atingiram alguma notoriedade, é provável que este caso represente antes um antropónimo indígena feminino, relacionável com *Casia* ou *Casa/Qasa* (BÚA e GUERRA, 1995/07: 83; FERNANDES, 1998-99: 147; MARQUES, 2005: 46).

A nova leitura parece estar assim mais de acordo com o texto, relacionando o apelativo com o antropónimo *Mermandius*, testemunhado na Lusitânia num fenómeno similar ao conhecido de *Arantoniceo/Arantoni* (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 63-64). Os teónimos *Arantoniceo* e *Mermandiceo* têm em comum apresentarem uma estrutura que deriva de uma base toponímica em –*iko-*, isto é, **Mermandiko-/a-* que significaria “de Mermando”.

Todavia, os autores desta proposta discordam na interpretação do novo termo: enquanto Carlos Búa propõe que se trataria do nome do proprietário do santuário, Amílcar Guerra inclui no grupo de divindades com funções tutelares (BÚA e GUERRA, 1995/07: 93-94). Por seu lado, Blanca Prósper (2002: 337-38) não aceita a base linguística da nova leitura, preferindo à suposta base antropónica, uma base toponímica ou hidronímica como **Mermanta* ou **Marmanta*. Para a investigadora, *Mermandiceo* poderia significar assim “monte, proeminência”.

Porventura, mais tarde, este lugar teria ganho uma certa importância religiosa, devido a uma divindade especialmente a ele vinculada, que seria designada por exemplo de *Bandue Mermandikaio*. Com o tempo, o epíteto teonímico tornou-se inequívoco, sendo compreendido sem haver necessidade de o citar expressamente, daí que nesta árula surja simplesmente *Mermandiceo* (BÚA e GUERRA, 1995/07: 87-88).

3.1.6. *Triborunnis*

No decorrer das campanhas arqueológicas da *villa* romana de Freiria (Cascais) foi encontrada em 1985, reaproveitada como material de construção num muro datado do séc. IV, uma ara de mármore dedicada a *Triborunnis* (nº 7) hoje conservada no Museu dos Condes de Castro Guimarães. Para melhor facilidade de aproveitamento como bloco de construção, o capitel e a base foram destruídos na sua quase totalidade (ENCARNAÇÃO, 1985: 59; *idem*, 2001: 24; GARCIA, 1991: 350), porém,

apresenta uma paginação bem conseguida segundo um rigoroso eixo de simetria, sendo ainda visível a presença prévia de linhas de pauta e pontuação triângular para equilibrar esteticamente o texto.

A comunidade científica tem apresentado várias etimologias para o teónimo em questão. José d'Encarnação (2001a: 26) considera válida a hipótese de identificação de *Triborunnis* como variante do teónimo *Trebaruna*⁹, que surge também como *Trebaronna* e *Trebaroni*, devido a distintas formas dialectais. *Triborunnis* poderia ser assim uma variante em -i de *Trebaruna*, consistindo numa forma latinizada de *Trebarune*, e correspondendo possivelmente a um epíteto teonimizado. No entanto, a análise deste teónimo requer alguma cautela, uma vez que apesar ser um tema em -a, nada nos garante que seja uma divindade feminina.

No que toca ao significado etimológico, António Tovar (*apud* OLIVARES PEDREÑO, 2002: 64) considera que o radical indo-europeu **treb-* significa “casa” em irlandês antigo, e relaciona o elemento “runa” com o hidrónimo *Aronna*. Na sua perspetiva, o vocábulo *Triborunnis* poderia assim ter sido formado a partir de um composto que significasse primitivamente “casa da água”, passando a ser *Triborunnis* a divindade protetora da nascente ou da fonte. Tendo em conta a vinculação etimológica do teónimo com hidrónimos, é aqui de destacar a proximidade a um abundante manancial que dá origem a uma pequena ribeira.

Retomando a problemática na qual Leite de Vasconcellos (1905: 296-300), baseando-se em duas inscrições consagradas pelo mesmo dedicante (uma dedicada a *Victoria* e outra a *Trebaruna*), insistiu que *Trebaruna* fosse o nome lusitano correspondente ao latino *Victoria*, constituindo nestes termos uma divindade indígena que teria como esfera de ação tanto a guerra como o lar, tendo em conta que **Treb-* = casa e **-runa* = segredo, interpretou assim a sua etimologia como “o segredo do lar”. Por sua vez, Carlos Búa contesta estas hipóteses defendendo que a raiz poderia significar ‘família’ ou ‘aldeia’ e, por sua vez, Blanca Prósper (2002: 48) sustenta a ideia de o epíteto significar o ‘campo do povoado’.

O trabalho de Scarlat Lambrino (1957: 21-23) tornou-se essencial para a compreensão desta questão, não admitindo tratar-se apenas de uma simples deusa familiar, admitindo que a raiz **treb-* ao surgir em irlandês, galês e bretão com o sentido de cidade ou aldeia, a transforma numa deusa protetora de um aglomerado populacional. Tendo em conta este panorama, defende que as duas divindades não devem ser diretamente relacionadas uma vez que as duas aras testemunham o processo de romanização: *Tongius*, jovem soldado, chega ao exército com as suas tradições locais e dedica uma ara a *Trebaruna*, a deusa da sua tribo. Passados 25 anos de serviço militar numa *coorte* romana, trás

⁹ Vide Anexo 4, alínea 4.1.2., para mais informações sobre o carácter e atributos de *Trebaruna*.

consigo tradições romanas que o levam a erigir na sua terra um altar à deusa da guerra *Victoria* (RIBEIRO, 1982-83: 104-09; ALMEIDA, 1962: 70-73).

No que toca à identificação do dedicante, tendo em conta a presença dos *tria nomina* latinos e a ausência de filiação, a inscrição revela a prática de um culto privado feito por um indígena romanizado - *T. Curiatius Rufinus* -, decerto descendente de colonos uma vez que embora o *cognomen* latino seja muito comum em *Olisipo*, este ostenta um gentílico clássico alheio à Península Ibérica. O gentílico pode simplesmente ter sido formado a partir de *Curius* ou, ao invés, remeter para a *gens Curiatia*, de grande tradição em Roma (CARDOSO e ENCARNÇÃO, 1995: 59; MARQUES, 2005: 42).

Destaque-se o emprego da rara fórmula *libens animo dedit*, sendo mais corrente *libens animo solvit*, tratando-se como no caso da árula de Talaíde (nº 25), não de um ex-voto resultante de uma promessa feita, mas antes de uma oferta destinada, provavelmente, ao local de culto. Tendo em consideração as análises paleográficas, o modo de identificação do dedicante e a simplicidade do texto, a inscrição é atribuída à segunda metade do séc. I d. C. (ENCARNÇÃO, 1985: 61; *idem*, 2001: 26).

Para melhor contextualizar a inscrição em análise, atente-se à ara de granito que contém a consagração que *M. Fidius Fidi f. Quir. Macer, eques romanus* (nº 61), realizou em *Capera a Trebaruna* (GONZÁLEZ HERRERO, 2006: 49-50 e 54). Trata-se de uma *tabula ansata* de grandes dimensões, gravada sobre um enorme silhar de granito, cuja função ainda não foi convenientemente determinada dado o contexto arqueológico ser desconhecido. Todavia, a tipologia permite supor que servisse de lintel, possivelmente num templo onde se rendia culto a essa mesma divindade.

Baseando-se na proposta de José d'Encarnação (FE 1985, 59) na qual a deusa protegeria um curso de água local, Marta González Herrero (2002c: 425-26; *idem*, 2006: 103) traduz *Trebaruna* como «que tiene una corriente o río por morada» ou «corriente o río del pueblo», sugerindo que a *tabula ansata* formasse parte de um elemento urbanístico ligado ao abastecimento de água, como um *nymphaeum* ou um pequeno templo dedicado à deusa protetora das águas procedentes do *castellum aquae*, talvez similar ao local dedicado em *Augusta Emerita* ao culto tributado à confluência dos rios *Anas e Barraeca*.

A semelhança tipológica entre a *tabula ansata* e outras epígrafes que integravam fontes construídas na Lusitânia (como a inscrição do Armês (nº 42)), ou um paralelo mais evidente, na *tabula ansata* que fazia parte de uma fonte na Póvoa de Midões, mandada construir por *Severus Vituli filius* (CIL II 50) dedicada ao imperador Tito em 80-81 d. C., levaram esta investigadora (*idem*, 2002c: 427-31) a considerar que a possibilidade da consagração a *Trebaruna* por *M. Fidius Macer* (nº 61) incluísse também uma fonte construída nas proximidades da praça pública que, tal como *Aqua Augusta*,

abasteceria a cidade de água potável. As suas águas, fonte de salubridade, ofereciam o bem-estar público, explicando assim o facto de se render culto a uma deusa vinculada ao meio aquático antes da chegada dos romanos à região, sendo assim “lo construído por *Marcus Fidius Macer* era una fuente donde residia la ninfa de las aguas *Trebaruna*”.

O epíteto *Augusta* teria sido incluído para outorgar a esta construção um carácter público e oficial, justificando no local a construção de um templo consagrado a esta divindade. A atuação de *Macer* insere-se assim no apogeu que, a partir do último terço do séc. I d. C., experimentou o urbanismo naquelas cidades que foram alcançando o estatuto municipal a partir do reinado de Vespasiano (GONZÁLEZ HERRERO, 2006: 103-04).

Ademais, encontramos a menção a esta divindade na epígrafe rupestre de Cabeço das Fráguas. Segundo José Cardim Ribeiro (2013a: 240) o texto, ao ser redigido em discurso direto, remete para uma situação de oralidade e relação direta entre os cultuantes e as divindades invocadas, garantindo uma eficácia religiosa e pactual de efeito perene. Mais que uma inscrição votiva singular, uma vez que não expressa a ideia de promessa ou de cumprimento de um voto, esta inscrição manifesta-se como uma prece ritual destinada a ser pronunciada em âmbito cerimonial, na presença das próprias divindades invocadas, como verdadeira *lex sacra* do santuário.

Esta inscrição reflete o registo escrito de uma série coerente de cinco *invocationes* sequenciadas de acordo com a sua função dentro da hierarquia divina, articulando os vários planos cósmicos, desde o infernal ao celeste. Inicia-se com duas divindades, *Trebopala e Labbo*, inseridas na 3.^a função de Dumézil, seguindo-se *Icona Loimina* de 2.^a função, finalizando-se com outras duas de cariz soberano e celeste, *Trebaruna e Reve*, as únicas a quem se doam animais adjetivados. Considerando-se estarem as dádivas em acusativo e os teónimos em vocativo, possibilitou-se estabelecer pessoalmente uma relação de proximidade com as divindades, visando a renovação dos vínculos de *pietas* com elas estabelecidos e, em simultâneo também, por certo, dos *pacta fidei* estabelecidos também entre as comunidades ali representadas.

Localizada num antigo *locus sacer* escolhido como ponto de encontro de renovada solidariedade entre comunidades vizinhas e respetivos *numes*, ao ser passada a escrito nos alvares da Romanidade, esta prece foi materializada, perpetuando-se até à atualidade (RIBEIRO, 2013a: 245-246 e 258-260).

Os dois últimos exemplos de inscrições, ambos referindo *Trebaruna*, remetem para realidades contrárias - no mínimo problemáticas -, testemunhando a discórdia existente na comunidade científica no que toca à interpretação funcional do teónimo. Isto é, se na inscrição consagrada por *M. Fidius*

Macer, *Trebaruna* parece remeter para uma divindade de 3ª função relacionada com o culto das águas; na inscrição do Cabeço das Fráguas, *Trebaruna* é claramente uma divindade étnica, mas que ocupa uma posição de 1ª função com divindade celeste ao lado de *Reve*. Neste panorama, somente o achado de nova inscrição, que mencione esta divindade, poderá dissipar as dúvidas existentes em seu redor.

3.2. Divindades Romanas

3.2.1. *Fons*

Em todas as civilizações a água foi sempre considerada origem e veículo da própria vida, símbolo de fertilidade e elemento regenerador e purificador por excelência. Neste panorama, a sua ação terapêutica agia perante os povos como uma inequívoca manifestação da própria divindade, a quem era necessário cativar através da prestação de determinados cultos e ritos. Por conseguinte, as divindades romanas associadas ao culto das águas estão sempre associadas a estabelecimentos termais ou a águas com reconhecidas qualidades medicinais (RIBEIRO, 1983: 3-4).

A condução e distribuição de água nas *villae* e cidades levou engenheiros e arquitetos romanos a criarem novas estruturas, entre elas, as estruturas dos edifícios destinados aos banhos, com sistemas verdadeiramente revolucionários utilizados no aquecimento de paredes e pavimentos. Os complexos termais, por aproveitarem águas consideradas medicinais, eram essencialmente utilizados para fins terapêuticos, sendo por isso, naturalmente, habitados por divindades que lhes outorgavam o poder curativo. É por isso natural que, junto às nascentes, tenham existido templos e altares dedicados às divindades protetoras dos mananciais (VASCONCELOS, 1905: 238; FRADE, 1993: 873-75).

Neste âmbito, *Fons* era uma divindade romana que simbolizava o cariz sagrado das fontes e das nascentes, associando-se às características salutíferas das águas desses locais. Segundo Leite de Vasconcellos (1905: 276-277; 1913: 255) apesar de *Fons* (e, no geral, a sacralização de nascentes de cariz salutífero) corresponder a um conceito romano, o culto poderia esconder em meio rural uma tradição paleohispânica.

Na zona oeste do município, foi encontrada na Ericeira, uma árula em mármore dedicada a *Fons* (nº 13), datada do séc. II d. C., conservada hoje no Arquivo-Museu da Santa Casa da Misericórdia local. José Cardim Ribeiro (1983: 10) relaciona a fonte consagrada por *Atilia Amoena* (cujo *cognomen* aponta para que fosse uma indígena romanizada) com as águas de qualidades terapêuticas da Ericeira, localizadas perto da ermida de Santa Marta, onde teria existido um complexo termal abastecido pelas nascentes hidrominerais (GARCIA, 1991: 374-375; FERNANDES, 1998-99: 150; MARQUES, 2005: 46 e 106-07).

Note-se que também na zona oeste do *municipium*, especificamente no lugar de Armês (Sintra), foi identificado um depósito fontanário de planta retangular que ostenta uma inscrição gravada na face frontal da laje de mármore que cobre a estrutura. A edificação de um fontanário naquele local não foi ocasional, devendo-se antes às eventuais propriedades terapêuticas das águas ali brotantes. A inscrição revela-nos que o monumento em causa foi mandado erigir por volta de 20 d. C., e totalmente custeado por *L. Iulius Maelo Caudicus, flamen Diui Augusti* (nº 42), constituindo simultaneamente segundo Cardim Ribeiro (1983: 9-10), uma homenagem ao imperador falecido.

Destaque-se neste caso a importância conferida ao nome do dedicante em detrimento do importantíssimo cargo mencionado. A presença dos *tria nomina* juntamente com o alto cargo desempenhado – flâmine do Divino Augusto - confirmam tratar-se de um cidadão romano. No entanto, se o *praenomen* e o *nomen* são claramente latinos, os *cognomina* *Maelo* e *Caudicus* são sem dúvida indígenas, tendo o primeiro uma distribuição que abrange praticamente toda a província.

Relembre-se que Vasco Mantas (1976: 158-59) chegou a caracterizar esta personagem como caudicário, isto é, armador de naves *caudicariae*, navios fluviais e de cabotagem de capacidade média, a quem competia a tarefa de transbordo de mercadorias entre o Porto de Óstia e a cidade de Roma. O valor das transações efetuadas justifica a fortuna e posição social dos armadores, que naturalmente ascenderam a cargos prestigiados como o flaminato do culto imperial. No entanto, atendendo ao seu estatuto, este indivíduo não poderia ser apenas um simples tripulante, por conseguinte, esta pretensão encontra-se hoje definitivamente afastada (RIBEIRO, 1974-77: 310-311; *idem*, 1982-83, 175-76; GUERRA, 2003: 124).

No que respeita à cronologia, tendo em consideração as características paleográficas, o facto do culto imperial ter sido estabelecido na Lusitânia por Tibério (14-37 d. C.) e o texto corresponder à primeira parte da evolução deste culto, a inscrição parece remontar aos primeiros anos do principado de Tibério (MANTAS, 1976: 160-62 e 168).

3.2.2. *Genius*

Em 1944 foram encontrados na área de poço de Cortes, durante as escavações para a abertura da avenida de ligação ao aeroporto de Lisboa com o Sítio do Poço do Bispo, vestígios de uma necrópole romana ou lugar sagrado. No local, foram identificadas três pequenas aras votivas, nomeadamente uma inscrição consagrada a *Kassaecus* (nº 5), outra a *Liber Pater* (nº 18) e outra ao *Genius* (nº 14), talvez

inseridas num contexto de *villa* ou relacionadas com um santuário campestre privado, exprimindo uma interessante aculturação religiosa.

No caso da terceira inscrição, esta consiste numa árula em calcário datada do último quartel do séc. II d. C., que apresenta uma leitura problemática. Neste âmbito, José Cardim Ribeiro (1985-86: 311) alerta para o facto de, na generalidade dos casos, a publicação de inscrições através de relatos antigos sofrer de um mal comum: a intrínseca falta de preparação académica desses polígrafos aliado às deficientes condições físicas de observação do monumento. Infelizmente, muitos dos monumentos de *Olisipo* foram destruídos ou simplesmente perdidos (como é o caso), não permitindo o retorno à pedra e, restando apenas nestes casos, o retorno aos autores antigos.

Publicada em primeiro lugar por Vieira da Silva (1944a: 39 e 271-72) que considera ler-se um teónimo indígena composto - *Aponianicus Poliscinius* (EO 144G) -, seguem-se José d'Encarnação (1975: 91-92) e José María Blázquez, que o aproximam etimologicamente ao nome de uma ilha situada na costa ocidental da Sicília, designada de *Aponiana Insula*. É Pflaum (*apud* RIBEIRO, 1985-1986: 312) quem pela primeira vez propõe ler-se *[G](enio) s(acrum) / Aponia Nico / polis [G]enio / sacrum / a(nimo) l(ibens)*, hipótese muito próxima da dada por Üntermann. Assim, parece que escondidos por detrás do teónimo *Aponianicus Poliscinius* estão afinal os antropónimos *Aponia Nicopolis* seguidos da consagração a um *Genius*.

José d'Encarnação (1975: 92) contesta a nova leitura apresentando como argumentos o facto de não existir na inscrição a pretendida separação de palavras, e parecer pouco plausível a repetição de *Genius Sacrum*, acrescentando que então o primeiro “G” seria um atributo da divindade, desdobrando-se em *G(enio) S(ancto)*. Retorna à aproximação com *Aponiana Insula*, caracterizando-o assim como divindade tópica e atribuindo-lhe um carácter aquático-medicinal relacionando-o com *Aponus*, nome dado a uma nascente de água quente próxima de Pádua. Nesta perspectiva, *Aponianicus* seria o epíteto do deus *Poliscinius*.

José Cardim Ribeiro (1985-1986: 315-16) justifica o primeiro argumento de José d'Encarnação, ao considerar esta ara como o exemplo típico de inscrições onde as palavras se sucedem ininterruptamente ao longo da linha, podendo continuar na linha inferior sendo que, apesar dos pontos existentes nas linhas 1 e 5 terem um carácter mais estético do que funcional, uma vez que estão ausentes na separação das restantes linhas, resultam de uma decisão puramente intencional “... factor que não deve assim induzir a uma forçosa leitura escalonada por linhas”. Por outro lado, o facto de os primeiros ‘OO’ de *Nicopolis* e de *Genio* excederem as linhas 2 e 3, respetivamente, além de as uniformizarem visualmente, contribuem para “falsificar” a leitura do texto, sugerindo que para cada uma das linhas existiria um vocábulo inteiro e não vários.

Foram então propostas três sugestões para o desenvolvimento das abreviaturas ‘G.S.’ na linha 1¹⁰. A primeira, aponta para *G(enio) S(alutari)* uma vez que, tendo em conta o carácter individual “intrinsecamente protector e benfazejo” destas divindades, não parece fora do comum os *Genii* serem invocados *pro salute* de determinados indivíduos (*idem, ibidem*: 317).

Na segunda hipótese José d’Encarnação sugere ler-se *G(enio) S(ancto)*, contudo apesar da grande frequência que esta fórmula apresenta por todo o Império, na Península Ibérica reduz-se a uma expressão quase nula. No entanto, esta sugestão permitiu avançar com uma datação, uma vez que os longínquos paralelos identificados, correspondem maioritariamente a exemplares tardios, permitindo aproximar esta epígrafe a finais do séc. II/inícios do séc. III d. C. (*idem, ibidem*: 317-318).

No entanto, quer sendo *Genio Salutari* ou *Genio Sancto*, tratar-se-ia com grande probabilidade de um *Genius loci*, isto é, o *Genius* do *locus* onde surgiu a árula e, por conseguinte, o *Genius loci* da própria *villa*. Atendendo a estas circunstâncias, destaca-se o cariz tópico porventura atribuível também a *Kassaeco* (nº 5) e, concomitantemente, a aproximação entre *Genius* e *Kassaeco* e entre *Genius* e *Liber Pater*, pelo que não se deverá estranhar a reunião contemporânea de votos a estas divindades no mesmo santuário (*idem, ibidem*: 318).

Finalmente, José Cardim Ribeiro (1985-1986: 319-20) avança com a terceira hipótese, talvez a mais sólida, sugerindo a leitura de *G(enio) S(uo)* baseada no facto de que, ainda que as consagrações ao próprio *Genius* do dedicante se apresentem bastante escassas, os *Genii* pessoais são, afinal de contas, os mais antigos e vulgares. Note-se que já Leite de Vasconcellos (1913: 298) sugeriu para outro texto a expressão *Genio (suo)* (CIL II 6338f) e Vieira da Silva (1944a: 271) propusera a interpretação *S(uo)* para esta abreviatura, ainda que noutro contexto.

Não obstante, a principal objecção a esta hipótese seria o facto de o dedicante pertencer ao sexo feminino, o que contraria o cariz masculino da divindade e obrigaria a uma invocação ao *Genius* feminino, isto é, a uma *Iuno*. Porém, todas as regras têm exceções, sobretudo se tivermos em consideração tratar-se de uma entidade algo ambígua e obscura. Divindades como *Genius* ou *Tutela* apresentavam originalmente uma certa ambiguidade sexual – de tipo *sive deo sive deae* – que, a dada altura, foram oficialmente cristalizadas num género definido (a primeira no masculino e a segunda no feminino). Esta ação foi essencial pois, se no âmbito familiar, o *Genius* pessoal do *pater familias* assumia um papel preponderante, transformando-se na divindade protetora de toda a família; a nível do Império, o crescente carácter patriarcal da sociedade romana encontrava-se atestado no culto ao Imperador, “esse *pater familias* por excelência”, subentendendo que a relação entre o imperador e os

¹⁰ Ainda que sem seguidores, Vasco Mantas (1990: 169) propôs a leitura de *G(enio) S(ilvano)*, baseando-se no facto do local de culto estar relacionado com um ambiente rural e considerando as relações entre os cultos de *Liber Pater* e *Silvanus*.

seus súbditos corresponderia à relação entre o *Genius* imperial e os restantes *Genii*. Neste panorama, podemos concluir que as exceções femininas de *Genius* somente poderão ter sido influenciadas pela associação a *Tutela*, ficando assim documentado em *Olisipo* um culto privado de um *pater familiae* feminino (MARQUES, 2005: 107-08).

Seguindo então esta hipótese estamos perante o *Genius* pessoal da dedicante *Aponia Nicopolis*, provavelmente uma antiga escrava, dado identificar-se somente mediante a utilização de *duo nomina*, sendo o *cognomen* de origem oriental. Nestas circunstâncias, a existência do *Genius* pessoal da liberta poderá relacionar-se com o facto de esta ter desempenhado um papel preponderante no seio da sua família consanguínea, por exemplo, ter sido ela a conseguir a manumissão do núcleo familiar, mudando o seu estatuto jurídico e assumindo assim as funções de verdadeiro *pater familias*. Neste panorama, seria então ela a possuir o *Genius familiae*, ficando assim explicada a sua menção na inscrição.

Confronte-se esta inscrição com a nº 60, monumento também proveniente da zona Este do *ager* olisiponense. Pela abreviatura da fórmula de consagração aos Deuses Manes e pelas características paleográficas, a inscrição remete para época tardia, datando provavelmente dos finais do séc. II/ inícios do séc. III d. C., conjugando-se com a cronologia proposta para a árula em análise. Note-se, ademais, o facto de a paleografia verificar similitudes entre ambas as inscrições, concretamente o traçado geral dos AA, OO e PP. *P. Aponius Iulianus* e *Aponia Nicopolis* seriam marido e mulher e, quiçá, libertos de um mesmo *dominus*, uma vez que ostentam o mesmo gentílico e omitem quaisquer referências a filiação e tribo. A sua filha, recordada na inscrição nº 14, é considerada pela lei como *ingenui*, podendo já disfrutar de plenos direitos de cidadã, isto é, herda o gentílico paterno e, naturalmente, exhibe a filiação – *Aponia P. f. Iuliana* (RIBEIRO, 1985-1986: 319-323; FERNANDES, 1998-99: 150; MARQUES, 2005: 40).

3.2.3. *Iupiter*

3.2.3.1. Consagração a *Iupiter* na *villa* romana da Granja dos Serrões (Sintra)

Na *villa* romana da Granja dos Serrões foi identificada uma ara votiva onde o indígena *L. Iulius Maelo Caudicus*¹¹ cumpriu de bom grado um voto a *Iupiter* (nº 15). Apesar do dedicante ter exercido importantes cargos políticos e religiosos, aqui surge a fazer um voto de cariz privado e, por conseguinte, não menciona o seu *cursus*.

¹¹ Note-se que o seu nome foi reconstruído por comparação com um monumento originário do sítio do Armês (nº 42) que refere o desempenho do cargo de *flamen Diui Augusti*, indicador de elevado estatuto social.

Uma das peculiares características desta dedicatória é o facto de, no texto, o teónimo aparecer depois do nome do dedicante e não, como é mais usual, logo no início. Uma comparação com outras epígrafes peninsulares dedicadas a *Iupiter* em que o teónimo é colocado depois do nome do dedicante, verifica que, tal como no texto da Granja dos Serrões, a maioria ostenta dedicantes indígenas e consagra a *Iupiter* sem qualquer epíteto. Estará esta tendência originalmente relacionada com o substrato indígena da população e com os seus primitivos hábitos rituais ou linguísticos? Aparentemente não, uma vez que os dedicantes das epígrafes em causa apresentam as mais variadas origens, quer do ponto de vista social, linguístico ou étnico (CARDOZO, 1961: 23; RIBEIRO, 1982-83: 251e 260; MARQUES, 2005: 45).

Uma análise onomástica verificou que o dedicante omite a filiação e tribo, porém, o cargo de *flamen Diui Augusti* (referido na inscrição do Armês (nº 42)) confirma não estarmos perante um liberto; ademais, os dois *cognomina* de origem indígena usados abertamente por *L. Iulius Maelo Caudicus*, revelam que esta omissão não pretende esconder uma origem indígena. José Cardim Ribeiro (1982-83: 271-72 e 362) sugere que a omissão da tribo poderia porventura demonstrar que *L. Iulius Maelo Caudicus* pretenderia esconder uma origem geográfica longínqua e, em simultâneo, uma romanização recente, possuindo quiçá uma tribo diversa da *Galeria*. Por outro lado, esta omissão poderá porventura dever-se ao facto de este ser um documento de natureza privada que tornava desnecessária a sua identificação “oficial” e pública ou, simultaneamente, ser um testemunho da sua grande «popularidade» junto dos habitantes da região. A confirmar esta hipótese note-se que tanto o gentílico *Iulius* aponta para a tribo *Galeria*, como todo o conjunto antroponímico da personagem em estudo se enquadra na perfeição no ambiente olisiponense da época¹² (ALMEIDA, 2006: 29).

3.2.3.2. A *Iupiter* pela saúde de *M. Cassius Firmus*

Nos arredores imediatos de *Olisipo* foi identificada outra epígrafe dedicada a *Iupiter* (nº 16), cujo dedicante - *M. Iulius Primus* -, ao indicar que cumpriu o voto de bom grado, implica a pré-existência de um pedido e a sua posterior concretização. O facto de a inscrição ter sido dedicada pela saúde de *M. Cassius Firmus* sugere que o dedicante tenha feito um pedido pessoal associado a questões medicinais, enfatizando o carácter medicinal desta divindade¹³ (MARQUES, 2005: 39).

¹² Por influência de César e depois de Augusto, a *gens Iulia* foi ganhando uma forte presença na cidade, sendo adotada por muitos indígenas e libertos, funcionando como sinónimo de integração na sociedade romana.

¹³ Ainda que ausente na inscrição, o carácter medicinal de *Iupiter* pode refletir-se no epíteto “*repulsor*”, isto é, “aquele que repele”. Todavia, este não é um dado seguro uma vez que remete para o afastamento de perigos e males, não necessariamente da saúde.

Esta é a única inscrição que nos dá a conhecer o motivo para a sua realização, neste caso o restabelecimento da saúde de outro indivíduo, como comprova a expressão *pro salutem*. Na opinião de José Cardim Ribeiro (1982-83: 240) ambos deverão ser libertos, tendo em conta a omissão da filiação e tribo, e o facto de apresentarem uma antroponímia totalmente romana relacionada com *gentes* oriundas da Península Itálica amplamente distribuídas pelo império. Ademais, ambos exibem *cognomina* totalmente latinos mas frequentemente associados a escravos e libertos, denunciando uma vez mais a união entre as famílias *Cassia* e *Iulia*, e o seu poder económico.

Todavia, penso que talvez para *M. Cassius Firmus*, a omissão da filiação não seja argumento suficiente para o considerar liberto, tratando-se muito provavelmente de um cidadão romano.

3.2.4. *Liber Pater*

As divindades romanas ligadas à fertilidade da terra alcançaram grande popularidade, cumprindo particularmente nos campos, “a universal necessidade de garantir uma vida de abundância”. O culto provincial da paredra *Liber Pater/ Libera* apresenta um cariz popular, maioritariamente rural, com destaque para áreas férteis onde está documentado o culto da vinha. A sua relação com as sementes levou a que ficasse associado à tutela da fertilidade tanto agrícola como humana¹⁴ (FERNANDES, 2002: 145 e 150-151).

Tendo em conta estas considerações, a ara a *Liber Pater* (nº 18) encontrada na zona oeste do *ager olisiponense* aponta para o carácter eminentemente rural desta estação, composta por uma *villa* de economia agrícola, em pleno florescimento durante os sécs. II-III d. C., na qual se detetou parte do respetivo *fanum* que incluiria um santuário privado e um espaço sagrado destinado a necrópole (RIBEIRO, 1985-86: 318). Atendendo ao contexto arqueológico deste testemunho e à importância da atividade agrícola, inclusive o culto da vinha no território de *Olisipo*, este voto bem se coaduna com as características naturalistas do deus e com um ambiente rural pouco romanizado “que reconhece em *Liber Pater* o garante da abundância dos frutos da terra” (FERNANDES, 2002: 146-47).

Destaque-se todavia em Poço de Cortes, a inversão da denominação habitual “*Liber Pater*” para *[P]atri Libero* e o facto do dedicante se identificar mediante o uso de *tria nomina* em sigla, G(aio) R[...] T[...], apresentando sem dúvida uma onomástica de origem latina, como sugeriu pela primeira vez Vieira da Silva (1944a: 270-271). De acordo com a organização da estrutura das inscrições

¹⁴ Vide Anexo 4, alínea 4.2.4., para mais informações sobre o carácter e atributos desta divindade.

religiosas esta sigla deverá corresponder à abreviatura do nome do dedicante e não a *G(ratia) R(ecepta) T(itus) Avo Votum*, como propôs Arlindo de Sousa e mais tarde Tatiana Kuznetsova (1988: 91); nem como apontou ainda Augusto de Oliveira, *G(entis) R(omanae) T(utori) Avo*, isto é, monumento consagrado ao antepassado protetor da gente romana.

Quiçá, agradecendo uma colheita bem-sucedida, o dedicante cumpriu o voto em favor de *Auo*. Esta personagem pode remeter para a classe servil de origem indígena, uma vez que se identifica apenas mediante um *cognomen* indígena, sem filiação, podendo ser alguém que exerceria a agricultura, inserindo-se no cariz popular no culto de *Liber* (GARCIA, 1991: 423; MARQUES, 2005: 41 e 112; VALLEJO RUIZ, 2005: 200).

Embora hoje se descarte a seguinte hipótese, houve quem quisesse ler “*auo*” com inicial minúscula, passando o voto a apresentar vestígios de cariz funerário, feito em honra do avô. Ainda que efectivamente existam casos de inscrições funerárias dedicadas a divindades, por exemplo, *Minervae in memoriam*, não parece ser este o caso.

3.3. Divindades Orientais

3.3.1. As Religiões Mistéricas

Em primeiro lugar, há que ter em conta que as religiões mistéricas constituíram uma unidade religiosa com características comuns (entre elas, o rito de iniciação e o secretismo dos actos rituais) que as diferenciou dos cultos que compunham o sistema oficial do Império (ALVAR, 1993: 790). As religiões mistéricas configuravam o seu trama teológico-conceptual em torno das ideias como participação e salvação, morte e ressurreição. Os novos ideais de esperança começaram assim a ser partilhados por aqueles que tinham perdido a fé no destino nacional e a transferiram para o plano espiritual.

Neste quadro, pretende-se estabelecer as causas que levaram alguns membros da população, a orientar as suas inquietudes para as religiões mistéricas, deixando de canalizar o seu sentimento religioso para a Religião de lealdade patriótica promovida pelo Estado. Esta, do ponto de vista psicológico, ao abordar as situações existenciais e a dimensão transcendental de um modo racionalista não proporcionava às massas, na sua maioria iletradas, uma explicação e resposta satisfatória às questões prementes.

Numa sociedade altamente hierarquizada onde a mobilidade, ainda que existisse, não era grande, e as possibilidades de promoção social não eram oferecidas a todos por igual, respirava-se uma atmosfera de inquietude e desassossego face à incapacidade de se traçar o próprio destino, tendo em

conta que este já estaria fixado de antemão pela vontade dos deuses (astros e *Fatum*). Por conseguinte, verificou-se um abandono do esforço de superação ético-pessoal, abrindo-se as portas à difusão das religiões místicas, rodeadas de magia e misticismo, que aceitavam todas as camadas sociais por igual.

Estas, nas cerimónias, ofereciam aos seus fiéis um modo especial de participação e contribuíam para a dissipação do desalento e angústia da alma face ao seu destino. Mediante a execução de ritos específicos, como a purificação e busca da união com a divindade, era agora oferecido o acesso a uma imortalidade que não se produzia imediatamente após a morte física do corpo mas que começava com a iniciação que, em certo sentido, implicava a “morte” da vida passada para que se pudesse renascer numa nova vida imortal, que continuava sem alteração substancial depois da morte biológica.

Neste quadro, nas diversas províncias do Império, entre elas na *Lusitania*, as religiões místicas conheceram grande difusão, uma vez que ofereciam um novo rumo à vida dos seus crentes a partir de novas e promissoras espetativas, sem nenhum tipo de condicionamento social, auxiliando na superação das limitações do seu estatuto e, simultaneamente, dos temores face às artimanhas do destino (ABENGOCHEA, 1986: 143-45).

3.3.2. Casos problemáticos

3.3.2.1. *Dea*

Foi identificada em 1983, em Talaíde (Cascais), uma árula votiva (nº 25) de mármore rosa das antigas pedreiras de S. Domingos de Rana, datada da primeira metade do séc. I d. C., que se conserva no Museu dos Condes de Castro Guimarães.

O monumento constitui uma oferenda (*donum*) tributada por dois indivíduos à divindade de cujo culto eram ministros. Não se trata pois de um *ex-voto* em sentido estrito mas antes, de uma oferta para ser integrada num templo, que poderia materializar um hábito documentado também noutras magistraturas e sacerdócios, de homenagem à divindade num gesto de *summa honoraria*, aquando da nomeação para desempenho do cargo (ENCARNAÇÃO, 2001a: 29).

No que toca aos dedicantes, estes identificam-se somente mediante o uso de *cognomina* de origem grecizante – *Augus e Hermes* –, sem filiação, e a menção ao cargo religioso que desempenhavam, apontando para uma pertença à classe dos libertos. A existência de *magistri* implica um culto organizado que seria praticado num templo, implicando por isso a presença de um local onde de desenrolassem as práticas religiosas. Contudo, ainda que não se possuam as provas materiais necessárias para sustentar tal hipótese, a identificação de divindades mediante palavras comuns como *Dea*, pode indicar a presença de um santuário na zona. A ausência da especificação do teónimo em

causa pode então ser explicada pelo facto de a ara estar destinada a ser colocada no recinto sagrado da própria divindade (ENCARNAÇÃO, 1985-86: 307).

Relativamente à identificação da divindade, podemos avançar de imediato com a hipótese de se tratar de uma divindade feminina, dado os ofertantes se identificarem como *deae magistri*. Mas qual a divindade que se oculta sob a denominação de *Dea*? Apesar de existirem raras exceções, não parece coerente dois libertos, provavelmente orientais, fazerem uma oferenda a uma deusa indígena, sobretudo desempenhando o cargo religioso de *magistri*, uma vez que não se conhece, até ao momento, um único caso que documente uma hierarquia religiosa nos cultos das divindades indígenas.

Por conseguinte, excluídas as divindades indígenas, podemos então estar perante qualquer divindade do panteão romano ou oriental. Jaime Alvar (1983: 123-25) colocou a hipótese de estarmos perante uma manifestação do culto de *Cybele*, a deusa oriental por excelência, baseando-se na comparação com outras inscrições do império, nomeadamente a epígrafe de *Bulla Regia* (CIL VIII 10577=14467) a *Dea Sacra*; a de Óstia (CIL XIV 74) consagrada a uma desconhecida *Dominae*; e a de *Histonium* (CIL IX 2839) consagrada também a uma desconhecida *Deae*. Destaque-se na primeira o facto de o dedicante ser um liberto oriental; e na segunda o facto de esta ter sido encontrada no templo de Juno (assimilada a *Mater Deum*) e o motivo da dedicatória (*iussu deae*) bem se enquadrar com as fórmulas usadas nas inscrições a *Cybele*.

Contudo, nenhuma destas observações é suficiente para identificar a *domina* de Óstia ou a *dea* de *Bulla Regia* e de *Histonium* com Cíbele. Concomitantemente, também não há nenhum impedimento para que não possamos considerar que esta divindade seja a mesma que a de Cascais, ainda que o mais provável é que não o seja. Confronte-se então com outra inscrição, agora de *Sitifis* na *Mauretania* (CIL VIII 8457), *Deorum Omnipotentium sancta [...] / Thryst(a)e religiosissimum templum c[...]* / *una cum religiosis et dendrofori[s...]* / *singulari simulacrum deae arge[n]teum ...*]. Apesar da ausência do teónimo podemos, inequivocamente, identificar esta *dea* com *Magna Mater* graças à aparição do termo *dendroforis* que alude à confraria que, nas cerimónias primaveris, transportava o pinheiro sagrado representante de *Attis*.

Atente-se ainda a outra inscrição, novamente de Óstia (CIL XIV 38), peça chave para a identificação da referida *dea* com Cíbele, uma vez que se encontra gravada na base de uma estátua de Átis; e a uma inscrição de Puteoli na qual surge um claro sincretismo entre Vénus Celeste e *Cybele*, num contexto que remete para um *taurobolium*: *L(ucio) Iulio Ur[so Serviano] / co(n)s(ule) III non(is) O[ct(obribus)] / ecitium taurobolium / Veneris Caelestae (sic) et panteliu[m] / Herennia Fortunata imperio deae / per Ti(berium) Claudium Felicem sacerdotem / iterata est* (CIL X 1596=2602).

Ao parecer confirmar-se que o teónimo de *Cybele* é dos poucos orientais a serem omitidos na epigrafia latina, poderá atribuir-se a epígrafe de Cascais ao culto de *Cybele* na Lusitânia, província hispânica mais rica em testemunhos metróacos. Esta inscrição vem enriquecer o conhecimento sobre o culto à Mãe dos Deuses, atendendo a que a importância desta epígrafe reside no facto de, não obstante “*magister*” ser uma denominação genérica para um encarregado do culto de qualquer divindade, até ao momento este título não tinha sido documentado na classificação dos sacerdotes do culto de *Cybele* na *Hispania*, e admite a existência de uma comunidade de iniciados nos mistérios desta deusa no *ager olisiponense* (ALVAR, 1983: 127-29).

No entanto, José d’Encarnação (1985-86: 309-310) põe em causa a validade dos exemplos propostos por Jaime Alvar, que constituiriam a prova da identificação da Dea de Cascais com Cíbele, salientando, por um lado, que a paleografia e a tipologia do monumento apontam para o séc. I d. C., estando ainda ausentes vestígios peninsulares do culto a Cíbele; e, por outro, o facto de que, ainda que se verifique uma tendência nesse sentido, necessita ainda de confirmação a identificação da Cíbele mediante o substantivo comum *dea*.

3.3.2.2. A inscrição em sigla de Alenquer

No *uicus* de *Ierabriga* (Alenquer) foi descoberta uma inscrição votiva (nº 28) datada do séc. II d. C., na qual todo o texto surge escrito em sigla. A omissão do teónimo poderia explicar-se pelo simples facto da árula ter sido colocada no próprio santuário da divindade, sendo desnecessário referir o seu nome (ENCARNAÇÃO, 1985-86: 307), tal como no caso da suposta inscrição a *Cybele* acima mencionado (nº 25).

Se reduzirmos o nome da dedicante ao gentílico, a terminação ‘CIA’ em nominativo singular sugere estarmos perante uma dedicante denominada *Peticia*, *Porcia*, *Voluscia*, *Felicia* ou *Marcia*, entre muitos outros uma vez que esta terminação é muito abundante. Se considerarmos a terminação como sendo um *cognomen*, seria mais natural estarmos perante uma *Patricia*, com casos já registados em *Olisipo* (OAP 5, 1900, 173).

Por sua vez, a fórmula L.A.V.P pode indicar estar-se perante uma inscrição votiva, onde *V(otum) S(olvit)* não é necessariamente sinónimo de *V(otum) P(osuit)*, significando na primeira hipótese que alguém cumpriu um voto feito a uma divindade, e na segunda remetendo diretamente para o que foi prometido à divindade. Uma análise minuciosa evidencia um “XV” a terminar a penúltima linha, que poderá esconder outra abreviatura em que o “X” seria antecedido por um “E”, resultando na preposição “EX”, sendo que o “V” desdobrar-se-ia em *V(oto)* ou *V(isu)*. A primeira fórmula significa “na sequência de uma promessa” e a segunda “na sequência de uma visão ou sonho”. Por outro lado,

pode considerar-se ainda “XV” como indicativo do numeral decimal 15, sugerindo tratar-se não da idade uma vez que não se trata de uma inscrição funerária, mas antes da indicação da natureza da oferta, por exemplo o peso ou valor de uma estátua de prata.

Tendo em conta a possibilidade da leitura da fórmula *ex-visu*, frequentemente conotada com o culto às divindades orientais, e a possibilidade de estarmos perante a oferta de uma estátua, talvez similar à de Átis (CIL VIII 8457) de *Sitifis*, parece plausível que a divindade aqui cultuada seja também *Cybele* (SALVADO, FERREIRA, ROBALO e ROBALO, 1986: 7-10).

Todavia, considero ser muito arriscado atribuir esta inscrição ao culto de *Cybele* utilizando apenas como argumento esta fórmula, uma vez que nos movemos perigosamente num terreno totalmente conjectural.

4. O santuário romano do Alto da Vigia (Colares)

*“Onde vae o sol-posto repousar? Que é do seu poder?
Segundo a mais antiga concepção, elle mergulha-se no mar,
apagando o seu lume nas ondas frias”.*
J. Grimm, Deutsche Mythologie, II, 619.

4.1. Uma análise historiográfica

Ainda que para o mundo clássico a Hispânia tenha constituído a última das terras - a *Finisterra* – porém, “...mais do que uma periferia à beira do perigoso mar Oceano, foi na realidade uma verdadeira charneira entre dois mundos, no contexto de um império mediterrâneo que possuía uma extensa frente atlântica” (FABIÃO, 2009: 68). Efetivamente, “depois das Colunas de Hércules iniciava-se o tenebroso e infinito Oceano, morada dos mortos e do desconhecido, sobre o qual o sol quotidianamente declinava, apagando o seu fulgor em contacto com as frias ondas, nas quais mergulhava ao iniciar a sua visita noturna ao Hades, ao reino de Saturno” (RIBEIRO, 03/11/1989: 1).

Todavia, como questiona José d’Encarnação (2007b: 107) “que mistério se esconderia para além da linha do horizonte que, teimosamente, todos os dias parecia querer engolir o astro-rei?”. Conta Possidónio, que os povos do litoral acreditavam que quando o sol se punha, aumentava de tamanho e produzia um típico ruído quando extinguiu o seu lume no oceano. Ora, “[...] se uma brasa, quando se introduz num líquido, se apaga com ruído, porque não sucederia o mesmo ao sol, que é corpo ardente?”. O próprio clarão do sol, parecendo incendiar-se, levava a que a imaginação fizesse com que

o ruído realmente fosse ouvido. Este momento, testemunhado em *Lucio Floro* ao narrar a expedição de *Decimus Junius Brutus*, era considerado tabu e receado como sacrilégio.

Ora, por ser o mar o local onde o Sol se apaga à noite, renascendo regenerado de manhã na outra ponta extrema do *orbis Romanus*, ele consistia num lugar que simultaneamente favorecia o contacto entre homens e deuses. Os povos paleohispânicos teriam igualmente consciência deste simbolismo, levando a que provavelmente também existisse uma tradição religiosa indígena relacionada com estes astros que, pela sua simplicidade e espontaneidade, apresentava um cariz muito primitivo (VASCONCELOS, 1905: 100-101 e 202 e 210; *idem*, 1913: 85-86 e 101-02; MARQUES, 2005: 45).

Por outro lado, quer pelo seu aspeto magestoso e solitário, como pelas riquezas que encerravam, as montanhas deviam de impressionar e suscitar a imaginação dos antigos, compreendendo-se, por conseguinte, que se lhes prestasse culto. Segundo Leite de Vasconcellos (1905: 103-105) poderia assim, existir na Serra de Sintra uma divindade tipo *genius loci* (residente num templo) ou ser a própria serra alvo de divinização.

No sopé do *mons Sacer* (a Serra de Sintra de Varrão e Columela, mais tarde designada de *mons Lunae* por Claudio Ptolomeu), mais concretamente no Alto da Vigia numa colina litoral sobranceira à foz da Ribeira de Colares, existiu um santuário romano consagrado ao *Sol* e à *Luna*, de onde se conhecem três monumentos epigráficos (nº 22, 23 e 24).

O santuário situa-se assim na costa do *ager olisiponensis*, na zona do Cabo da Roca - o *Promontorium Magnum* -, que se define como *finis terrae* do Mundo Antigo, ponto de passagem obrigatório para quem navegava para Norte ou para quem de lá vinha¹⁵. Construído num sítio elevado, sobranceiro ao mar mas simultaneamente penetrando no seu interior, tinha acesso quer por via terrestre como marítima, este local apresentava assim “alguns simbolismos geográficos” (MARQUES, 2005: 44).

Concomitantemente, o santuário assinalava e sacralizava o limite ocidental do Império, representando simbolicamente um *axis mundi*, uma vez que era aqui que se separavam os climas, o mundo mediterrânico do atlântico, a terra do oceano, onde “a força do astro a mergulhar avermelhado no horizonte faria esquecer Neptuno” (ENCARNAÇÃO, 2006a: 287).

Parte da sua fama deve-se ao facto de corresponder à primeira real descoberta arqueológica feita em Portugal, resultando num ponto de paragem obrigatório para eruditos, quer nacionais como

¹⁵ Os antigos tinham por costume atribuir significado religioso aos promontórios, particularmente aqueles junto dos quais a navegação se tornava perigosa, por serem um marco visual essencial aos navegadores, tendo em conta o perigo de se perderem no oceano.

internacionais, durante todo o Renascimento. As informações mais antigas que referem a existência de um santuário romano próximo da foz do rio de Colares remontam assim ao séc. XVI, e são da autoria de Valentim Fernandes e de Francisco de Olanda, datando de 1505 e 1541, respetivamente.

Se a primeira descrição das suas ruínas é feita por Valentim Fernandes em duas cartas endereçadas a Conrad Peutinger e a Hieronymous Münzer, onde refere a existência de três inscrições e das respetivas ruínas que as integram; o primeiro testemunho iconográfico relativo às estruturas do santuário é atribuído a Francisco de Olanda que o incorporou na sua obra “*Da Fábrica que falece à cidade de Lisboa*” (1541). Este autor desenhou e descreveu um círculo de cipos (correspondente a 16 lápides prismáticas) consagrados à memória dos imperadores e de Roma, em cujo centro se encontraria um disco solar raiado de face antropomórfica, tendo à esquerda o que se assemelha a um crescente solar (RIBEIRO, 2002: 235-236).

Com o tempo, o avanço das dunas fez com que as estruturas fossem pouco a pouco deixando de estar visíveis, até se perder totalmente a sua localização. Todavia, a sua memória ficou preservada em micro-topónimos como Alto da Vigia e Alconchel (*al-concilium*), que apontam para este pequeno promontório. Foi precisamente aí que a equipa do Museu Arqueológico de São Miguel de Odrinhas (MASMO) iniciou a primeira intervenção em 2008, perto dos vestígios de uma estrutura que seria uma torre de facho dos inícios do século XVI. Os trabalhos arqueológicos permitiram confirmar a presença de um santuário romano monumental e um conjunto de vestígios de época islâmica¹⁶.

4.2. Caracterização do espaço sagrado: templo ou *thémenos*?

No ocidente do Império existiu um lugar sagrado que poderia não ser um templo tal como o imaginamos – complexo arquitetónico monumental – mas apenas um sítio localizado num extremo repleto de misticismo que privilegiava a comunicação com as divindades, sendo nas palavras de José d’Encarnação (2007b: 108) “o sítio mágico por excelência para louvar os deuses, enquanto se admirava a multiplicidade de tons do pôr-do-sol”.

Porém, se os autores antigos referem um templo, as descrições mais recentes não garantem tal conclusão, uma vez que o facto de existirem estruturas que delimitam um recinto, não implica necessariamente a existência de um edifício, podendo constituir este apenas um simples *thémenos*, isto é, uma plataforma que de *per si* constituiria o espaço sagrado. Ora, segundo o esboço de Olanda estamos perante uma plataforma circular compatível com a tradição dos santuários romanos de cariz

¹⁶ Para mais informações vide www.portugalromano.com/2013/01/santuário-romano-ao-soli-et-lunae/;
<http://www.museuarqueologicodeodrinhas.pt/escavacoes.php>

astral¹⁷. A estrutura é geometricamente organizada, resultado de uma conceção arquitetónica prévia e não fruto de uma acumulação progressiva de oferendas.

Verifica-se ademais uma coincidência entre a quantidade de elementos prismáticos e os segmentos celestes com os quais os etruscos dividiam o *mundus*, conceção retomada pelo imperador Adriano no projeto arquitetónico-simbólico do Panteão em Roma, e do templo esférico que mandou construir, onde se sincretizam tradições de cariz astral, nomeadamente solares, associadas à divinização/solarização do próprio imperador. Por outro lado, se faltasse rigor à ilustração de Ollanda e as aras em vez de 16 fossem apenas 12, estaríamos perante um dodecatropos, isto é, um zodíaco estático, concebido para a prática religiosa e para a consulta astrológica tão cara à sociedade romana.

A imagem central (talvez em mosaico) do Sol e da Lua estaria no centro das doze casas zodiacais. A divulgação deste tipo de iconografia no Ocidente ocorreu durante o imperialato de Antonino Pio, quando poderia ter sido construído este templo (ou *thémenos*), no local onde o principal astro desaparece todas as noites. A forma circular não é apenas resultado de uma tradição arquitetónica que procurava reproduzir a abóboda celeste, pois aqui não se prestava apenas culto aos astros e aos imperadores, mas predizia-se também o futuro de Roma e propiciava-se a proteção dos astros e do Destino, “assegurando-se assim na terra a *Salus* e a *Aeternitas* como necessário reflexo da harmonia cósmica” (RIBEIRO, 2002: 237-38).

4.3. Reminiscências de um anterior culto aos astros

O espaço de *finis terrae* europeu foi alvo de cultos astrolátricos desde tempos pré-históricos, passando pelo período fenício-púnico e prolongando-se pela romanidade. De acordo com a historiografia julga-se existir uma interligação entre este santuário e outros fenómenos regionais relativos ao culto dos astros, testemunhado pelos objetos votivos de calcário em forma de crescente lunar – *lunulae* - e pelos “ídolos betilóides”, encontrados em contexto funerário em redor da Serra de Sintra; e, ademais, o facto do *locus sacer* proto-histórico da Lage da Ermida, também situado no litoral, incluir gravuras rupestres relativas ao movimento do Sol, onde um ser antropomórfico masculino surge de braços erguidos com o disco solar a várias alturas como que traduzindo o seu curso diurno, desaparecendo por fim nas ondas do mar (RIBEIRO, 1995-2007: 600-609).

¹⁷ Já Vitruvius tinha definido, na sua monumental obra *De Architectura*, que os templos consagrados aos astros eram “construídos” em descampados, sem cobertura, pois assim melhor poderiam ser avistadas estas divindades. “(...) quando se levantam edificios sem telhado e hipetros a Júpiter relâmpago, ao Céu, ao Sol e à Lua; de facto, vemos o aspecto do céu e as obras destes deuses presentes no mundo aberto e luminoso” (Livro I, cap. II, passo 5) e “O templo *hypoethros*, ou a céu aberto (...), a zona média, ao ar livre, fica sem tecto” (Livro III, cap. II, passo 8).

Diz Ptolomeu que a Serra de Sintra foi, em tempos antigos, consagrada à Lua, por conseguinte, Leite de Vasconcellos (1905: 217-18) sugere que ali tivesse existido um santuário onde se venerasse tal astro. Não se refere este astro nos textos mais antigos de Ptolomeu, nomeadamente o Périplo de que se serviu Avieno na Ora Marítima, ou nas obras de Mela e Plínio, por isso, segundo Leite de Vasconcellos “não ha razão para se atribuir aos Romanos a origem da santificação do lugar”, estes apenas continuaram um costume que já vigorava antes de lá chegarem. Admite assim que se o culto da Lua na Serra de Sintra provém de épocas mais remotas, sendo provável que se possa ver nele influência fenícia, destacando-se neste âmbito *Astarte*, deusa semita da Lua e do Oceano.

Poderemos então estar perante um complexo caso de sincretismo entre um culto pré-histórico, proto-histórico e romano aos astros na área de Serra de Sintra, tendo como resultado um santuário imperial? Parece que não, uma vez que não existe uma concordância, nem geográfica nem cronológica, entre as manifestações de cultos siderais apresentadas, verificando-se apenas distintas manifestações de cultos astrais na área de influência da serra de Sintra, desde a Pré-História Recente até à Romanidade (RIBEIRO, 1995-2007: 595-596).

O domínio cultural da serra e o do litoral seria distinto e, por conseguinte, cada qual deveria ter vivido por si mesmo. Se na Serra, ambiente silvano e húmido reina a deusa lunar, no litoral é o pôr-do-sol que proporciona o culto e impõe os ritos capazes de propiciarem o seu regresso, de modo a que fosse vencido o medo de se ver novamente o astro apagar-se em contacto com as águas.

Nestas circunstâncias, é plausível que tenha existido no Ocidente Hispânico uma convicção geral que o sol morria todos os dias no mar, momento que só podia ser assistido pelos indivíduos que praticavam oficialmente os rituais que asseguravam o renascimento do astro e garantiam o seu retorno, como parece confirmar a figura antropomórfica masculina gravada na Laje da Erguida (RIBEIRO, 1995-2007: 610-11; CIRLOT, 2000: 232-234).

Contudo, este santuário traduz uma realidade religiosa e histórico-cultural totalmente distinta, uma vez que assenta no pressuposto helénico do ‘rio-Oceano’ que circundaria a terra, de onde diariamente se erguiam a Oriente o Sol e a Lua, voltando a mergulhar no mar primordial a Ocidente. Por ser apenas aqui, no Ocidente, que mito e realidade se confundem, este *locus sacer* encontrava-se revestido de uma importância vital, considerado como local privilegiado para a eficácia dos atos de *religio* aí praticados.

O despoletar das religiões mistéricas no séc. II d. C., ajudou a entender a *Aeternitas* não como valor terrestre mas celestial, relacionado com o movimento constante dos astros. A ideia da renovação do astro noite após noite parece poder relacionar-se com o conceito de *Aeternitas Imperii*, encontrando-se muito bem representada no significado do santuário romano de Sintra. Aqui, parece

valorizar-se a Lua como elemento salutar e o Sol como *continuum* revivificador como parece comprovar a articulação *Soli Aeterno/aeternitate Imperii* e *Lunae/salute Imperatoris* (nº 23). O Sol passa a ser uma figura determinante na imagem do imperador, começando esta nova ideologia na base social na qual cada *pater familias* representa o Sol na sua *domus* (RIBEIRO, 1995-2007: 600 e 612-16; CIRLOT, 2000: 275-276 e 342-344).

Neste quadro, as novas correntes filosófico-religiosas e político-ideológicas, relacionaram o culto imperial e o destino de Roma com o curso dos astros, identificando o Imperador com o Sol e a Imperatriz com a Lua, e ainda a eternidade do Estado com o eterno ciclo sideral. A partir desse momento, o Oceano é secundarizado e apenas brilham os astros eternos e salutar a par com o Império e os seus governantes – *Soli Aeterno Lunae pro aeternitate Imperii et salute Imperatoris* (nº 23).

Neste contexto, José Cardim Ribeiro destaca o facto de que mais do que simples formas de sincretismo ou *interpretatio*, devem ser identificados neste processo cumulativo alguns princípios base que destacam tanto continuidades como múltiplas diferenças. Assim a metáfora “conglomerado herdado” promovida por Eric Dodds (*apud* RIBEIRO, 1995-2007: 595-596), é pertinente para nos ajudar a compreender este complexo e dinâmico momento da História.

4.4. Materialização da sacralização do político: as inscrições

Através da criação de templos em locais anteriormente sagrados¹⁸, o poder político tentou responder às necessidades religiosas dos diversos grupos sociais, “transformando a natureza sagrada no sagrado político”. Este parece ter sido o caso do culto do Sol e da Lua em Sintra, do qual temos vestígios datados do séc. III d. C., introduzido por altos funcionários do império, cuja natureza se reveste de grande interesse, desde logo porque ilustra de forma muito eloquente a materialização do poder oficial (VASCONCELOS, 1905: 219; DIAS, 2002: 95).

As aras descobertas nas ruínas do santuário em 1505 foram, ao longo do tempo, recolhidas em estabelecimentos religiosos entre Sintra e Colares, estando hoje conservadas no Museu Arqueológico de São Miguel de Odrinhas. As epígrafes são consagradas a *Soli et Lunae* (nº 22), *Soli Aeterno Lunae* (nº 23) e *Soli Lunae Oceano* (nº 24), porém, aqui não se invocaram o Sol e a Lua de *per si* mas pela perenidade do Império e pela incolumidade do próprio imperador e da família imperial - *pro aeternitate imperi et salute imperatoris*. Por isso, estamos claramente face a uma intencional forma de

¹⁸ Note-se que as *Arae Sestianae* (três altares erigidos em honra de Augusto num promontório no Noroeste espanhol) podem apresentar-se como realidade similar (ÉTIENNE, 1958: 379; FISHWICK, 1993: 6-8; RIBEIRO, 1995-2007: 615).

sincretismo entre culto imperial e cultos de cariz astral, num santuário intrinsecamente simbólico quer pela sua singular localização geográfica, quer pela permanência de tradições ancestrais regionais ao culto solar e à deusa lunar e salutífera que, durante a noite, vagueava pelo *mons Lunae*.

Todavia, como vimos, não se tratava de uma simples *interpretatio* de divindades e ritos paleohispânicos mas, de um santuário construído *ab initio* em harmonia com a ideologia do apogeu do Império, quando se integraram todos os conceitos e se direccionaram para um fim último: tornar propícia a proteção dos astros eternos e assegurar o bem-estar dos imperadores e, por conseguinte, a perpetuidade do próprio Império - qual *Roma Aeterna* que chegava aos confins do mediterrâneo (RIBEIRO, 1995-2007: 616-618)!

Por esta razão, não encontramos dedicantes privados ou magistrados municipais (embora estes possam estar presentes, não como autores do voto, mas como *curatores* *C. Valerius Quadratus*, *Q. Iulius Saturninus* e *Q. Valerius Antoninus* (nº 23), prováveis magistrados olisiponenses) mas somente altos dignitários imperiais, legados e procuradores imperiais da Província da Lusitânia, que representavam os próprios Augustos, e em favor dos quais invocavam “os grandes luminares celestes” (RIBEIRO, 2002: 235-36).

4.4.1. *Soli et Lunae*

No monumento dedicado a *Soli et Lunae* por um *legatus Augusti pro praetore prouvinciae Lusitaneae* (nº 22), datado para entre finais do séc. II d. C. e inícios do séc. III d. C. provavelmente entre o imperialato de Cómodo e a proclamação de Caracalla como *Augustus* (180-198 d. C.) (BALIL, 1965: 53-54), G. Alföldy (HEp, 2005, nº 448a) apresentou a controversa leitura de *Sext[i]us [Ti]gidius* para a identificação do dedicante, fazendo variar o gentílico entre *Tigidius*, *Fulcidius* ou *Tulcidius*. Todavia, atualmente prefere ler-se *Cestius Acidius Perennis*, destacando-se o uso de dois *nomina* bem conhecidos.

Este testemunho poderá apontar para o facto de quem prestasse um serviço importante na Lusitânia, como um legado do imperador, estivesse obrigado a deslocar-se, no início ou final do seu mandato, a este lugar misterioso onde o Sol desaparecia no oceano e, prestar culto aos astros; testemunhando mais uma vez que a política andou sempre de mãos dadas com o culto imperial/solar (ENCARNAÇÃO, 2007b: 108)

4.4.2. *Soli Aeterno Lunae*

A segunda ara (nº 23) encontrava-se muito danificada, obrigando a uma reconstrução textual quase completa. A sua importância deve-se ao facto de ser a única inscrição onde se indica

explicitamente a razão do voto, invocando-se *Soli Aeterno Lunae* “em favor da eternidade do Império e da saúde (*Salus*)” de Septímio Severo, Caracala, Geta e *Iulia Domina*.

Os elementos textuais datam-na de 198-209 d. C., limites estabelecidos a partir do título *Pius* conferido a Caracala em finais de 198 d. C. e do título *Augustus* atribuído a Geta em finais de 209 d. C., que não surge ainda na epígrafe. Não obstante, o período mais provável situa-se entre 201-204 d. C. a partir do qual se pôde ler nas cunhagens dinásticas *Aeternit(ati) Imperi(i)*, nas quais surgem conjuntamente os bustos de Septímio Severo e de seus filhos; e 204 d. C. quando se comemorou o início do *Saeculum Novum* (as festividades em honra do Triunfo Pártico), os *Decennalia* e o matrimónio de Caracala. Destaque-se ademais no ano seguinte, a construção do arco triunfal erguido no *forum* de Roma e do monumento de cariz astrológico denominado *Septizodium*, que teria ao centro uma colossal estátua do imperador assimilado ao próprio Sol (BALIL, 1965: 52; RIBEIRO, 1995-2007: 596)

No que toca ao dedicante, este identifica-se como um *legatus Augustorum*, governador da *prouincia Lusitania*, de gentílico incerto *Valerius*, *Iulius* ou *Iunius*, e *Coelianus* de *cognomen*, reconstruído como *Drusus Valer(ius) Coelianus*. No final do texto figuram vestígios de outros nomes, que poderiam indicar alguns notáveis provinciais, quiçá magistrados de *Olisipo*, *Q. Iulius Saturninus*, *Q. Valerius* e *Antonius* [...] que, agindo conjuntamente, estiveram incumbidos pelo dedicante de mandar fazer o monumento (VASCONCELOS, 1913: 364; BALIL, 1965: 52; MARQUES, 2005: 117).

Ian Piso (2008: 160-61 e 166) defendeu a hipótese desta inscrição poder materializar um dos primeiros testemunhos que revela a fusão entre o culto dos astros e o culto imperial, que só se expandiu regularmente durante o imperialato de Aureliano, apesar de surgir aqui prematuramente sob Septímio Severo, em plena época de expansão das divindades e da mentalidade oriental repleta de pretensões de universalidade e sincretismo.

4.4.3. *Soli Lunae Oceano*

Na campanha de escavação de 2008 realizada pela equipa do MASMO foi encontrada uma nova ara em calcário muito fragmentada (nº 24), que apresentava o capeamento e grande parte das letras da l. 1 mutilados. As razões da dedicatória são conhecidas uma vez que foi consagrada a *Soli [LunaeO]ceano* por *C. Iulius C. f. Celsus, legatus missus in Lusitaniam ad censos*, a mando do imperador Antonino Pio (LAMBRINO, 1953: 14-16; GARCIA, 1991: 436-437; RIBEIRO, 1995-2007: 598-599; PISO, 2008: 155).

Conhecem-se outras três inscrições de *C. Iulius Celsus*: uma homenagem inscrita sob uma dupla base de estátua, erigida em *Lugdunum* ao próprio e ao seu filho, *C. Iulius Celsus Maximianus* (CIL II 1808); outra também gravada numa base de estátua na *villa* de *Amiternum*, no *ager Sabinus*, onde parece ter possuído uma propriedade (CIL II 4453); e, por fim, uma inscrição gravada numa placa (CIL II 4225). O quarto texto (nº 24) foi identificado na igreja de S. Miguel de Odrinhas inscrito sobre uma base de estátua ou lintel, referindo no *cursus honorum* uma procuradoria da Dácia Superior (PISO, 2008: 156-57).

O dedicante identifica-se com os *tria nomina* latinos, filiação e indicação da pertença à *tribu Quirina*. Seria um funcionário da classe senatorial, desempenhando entre outros cargos, o de *procurator prouvinciae Lusitaniae*, pelo que seria o responsável pela administração financeira da *prouvincia* em nome do imperador.

A análise paleográfica aponta para finais do séc. II d. C., porém a menção à procuradoria da Dácia Superior faz recuar para antes de 158 d. C., quando a organização bipartida de Dácia Superior e Inferior foi substituída pela divisão tripartida de *Dacia Apulensis*, *Porolissensis* e *Malvensis*, datando assim do final do principado dos antoninos (RIBEIRO, 2002: 235).

O desgaste da pedra não permitiu ler de forma completa a identificação do dedicante que só foi possível de ser reconstituída recorrendo-se à inscrição de *Lugdunum*. Na l.4 de CIL II 1808, a expressão *in amplissimus [o]r[dinem]*, sugere que depois de Antonino Pio ter conferido o *latus clavus* ao filho de *Celsus* e a sua promoção à ordem senatorial aos 4 anos de idade, enobreceu juntamente o pai. Nas linhas 4 e 5, os termos *missus* e *eodem [tempore]* remetem para a sua indispensável presença na província da Lusitânia, explicada pela função oficial de que foi revestido na qualidade de *legatus* na Lusitânia, como parece assinalar o termo *[a]d [censu]s* (PISO, 2008: 158-59, 162 e 165).

Curiosamente, nesta inscrição *Iulius Celsus* não menciona as suas milícias equestres, mas somente a carreira civil. Inscrito na classe senatorial, legado na Dácia Superior, administrador da província da Lusitânia, administrador de Néapolis e do Mausoléu de Alexandre, administrador da vigésima parte das heranças nas províncias Narbonense e Aquitânia, e curador das estradas *Emilia* e *Triumphalis*, sendo esta última nomeação uma ajuda na atribuição de datação uma vez que remete à vitória do imperador Adriano sobre os Partos em 118 d. C. (MANTAS, 2002b: 158; PISO, 2008: 164-168).

4.5. Uma proposta para a evolução cronológica do santuário

Segundo José Cardim Ribeiro (2002: 236-37) em meados do séc. II d. C. decorreram três momentos que podem ter propiciado a fundação deste santuário:

1. Durante o imperialato de Antonino Pio quando em 141/142 e 152 d. C., após a morte da sua mulher, mandou emitir moedas onde figuram com os atributos do Sol e da Lua, respetivamente, representando a assimilação do casal imperial aos astros do dia e da noite, refletindo-se nos pares divinos Antonino Pio/Faustina e Sol/Lua;
2. Nos finais do imperialato de Cómodo quando a ideologia dominante foi progressivamente privilegiando a astrolatria, embora não especificamente o Sol e a Lua, mas também todas as estrelas;
3. Durante o imperialato de Septímio Severo, quando se assiste a uma atitude de solarização do culto aos soberanos, e se ergue no santuário de Sintra a única ara seguramente datável de 201-204 d. C. (nº 23), de singular importância para a compreensão da união simbólica entre a eternidade cósmica e imperial.

José Cardim Ribeiro (22/12/1989: 2; 2002: 237) propõe então a seguinte sequência: fundação em meados do séc. II, com Antonino Pio; desenvolvimento sob o imperialato de Cómodo dado o desprezo de Marco Aurélio por este tipo de cultos; apogeu sob Septímio Severo; e decadência após Caracala. O santuário parece ter durado no máximo uma centúria, sendo abandonado no segundo quartel do séc. III d. C., talvez devido à crise política que se acentuou a partir dos Severos e destruiu a *Aeternitas Imperii*.

5. Síntese da Questão

“... muito para trás ficavam já os tempos protohistoricos,
em que o sangue humano borbulhava nos altares dos deuses da guerra!”
(VASCONCELOS, 1913: 533).

No que respeita ao quadro teonímico, a individualidade do ocidente reside num amplo número de ocorrências que testemunham uma frequente estrutura constituída por um nome, seguido de um ou dois epítetos que associam a divindade a um lugar ou entidade determinada (GUERRA, 1998: 860-61).

Neste quadro, no *ager olisiponensis* encontraram-se cultos a divindades tutelares étnicas, como *Band-* (nº 2), *Aracus Arantoniceus* (nº 1) e *Mermandiceus* (nº 6), sendo que no caso do segundo, o epíteto deriva do *cognomen Arantoni-*, e o terceiro do antropónimo *Mermandus*. As divindades que são invocados com epítetos derivados de nomes de indivíduos (mantendo talvez uma relação especial com os respetivos grupos familiares) constituem um tipo concreto de divindade autóctone que deteve uma difusão tão ampla como a das divindades supra-locais, isto é, verificou-se que o território

hispânico onde era adorado *Band-** é complementar com o ocupado por *Aracus Arantoniceus* e também com o de *Mermanceus* (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 217-18). Refira-se ainda o culto a *Kassaecus* (nº 5), consagrado por um indígena romanizado, *M. Caecilius Caeno*.

Por outro lado, no sudoeste da Lusitânia surgem testemunhadas algumas divindades indígenas femininas como *Trebaruna* e *Ilurbeda* que alcançaram grande difusão num território que se estende desde ocidente do Sistema Central, pela Beira Baixa até ao sul da província de Cáceres. Muito afastadas da sua região de origem, ambas encontram-se representadas em *Olisipo* (a primeira na variante *Triborunnis* (nº 7)), somente através de um único testemunho de cada. Tendo em conta estas circunstâncias, esta região não pode representar o núcleo central do culto, por conseguinte, a sua presença aqui só pode ser explicada se se considerar terem sido trazidas por imigrantes dessas zonas longínquas (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 66).

No âmbito das divindades romanas, foi identificado o culto a *Fons* (nº 13), realizado por *Atilia Amoena*, uma indígena romanizada; o culto ao *Genius* (nº 14), consagrado por uma liberta de possível origem oriental; a *Liber Pater* (nº 18), por um dedicante romano que se identificou em sigla; e a *Iupiter* (nºs 15 e 16) que, tendo em conta uma crescente romanização, podem ser ordenadas do seguinte modo: o teónimo encontra-se colocado, no texto, depois do dedicante [*L. Iulius Mae]lo Caudicus* (nº 15), que apesar de possuir *praenomen* e *nomen* latinos, ostenta dois *cognomina* indígenas; ou o teónimo se encontra colocado antes do dedicante, como quando *Iupiter* foi consagrado por um liberto, *M. Iulius Primus* (nº 16), em prol da saúde de outro liberto *M. Cassius Firmus* (SILVA, 1944a: 192-193; RIBEIRO, 1982-83: 270; ALMEIDA, 2006: 99). Dada a versatilidade e capacidade aglutinadora, podemos concluir que *Iupiter* serviu como “bandeira de romanização”, levando a cultura romana aos povos indígenas. Por conseguinte, foi cultuado por todo o tipo de dedicantes, quer indígenas romanizados, libertos ou militares, durante um longo intervalo cronológico que abrange o séc. I e II d. C., ainda que se verifique a preponderância de dedicantes claramente indígenas no que concerne a *Iupiter* sem epíteto.

Por sua vez, note-se que os cultos orientais místéricos entram tarde na Lusitânia, posteriormente ao séc. I d. C., não adquirindo grande adesão, em parte pelo facto de aqui a sua implantação ter resultado de impulsos individuais, não beneficiando da ação de contingentes militares. Como fenómeno cultural romano, possuía um carácter essencialmente urbano, sendo os dedicantes, geralmente cidadãos romanos ou libertos de origem oriental, raramente de origem indígena. Não obstante, as divindades orientais conseguiram penetrar no conservador *ager*, como parece testemunhar uma inscrição encontrada no *vicus* de *Ierabriga*, com teónimo omitido (nº 28); e uma inscrição descoberta em Talaíde (nº 25), consagrada a uma *Dea*, possivelmente *Cybele*, pelos *magistri Augus* e

Hermes, dois libertos identificados apenas por *cognomina* orientalizantes, parecendo comprovar em *Olisipo* a existência de um culto organizado à *Magna Mater*.

No que toca aos cultos oficiais, podem integrar-se claramente nesta categoria as inscrições provenientes do Santuário do Alto da Vigia, consagradas ao Sol e à Lua (nº s 22, 23 e 24). Em época romana, talvez sob o principado de Antonino Pio “no âmbito de uma cultura imbuída de concepções cósmicas, ocorreu um sincretismo entre os cultos astrais e o culto imperial”, tendo resultado deste processo ideológico a construção de uma estrutura sagrada no Alto da Vigia, santuário repleto de simbolismo quer pela sua localização, quer pela ligação entre as antigas tradições religiosas locais ligadas ao ciclo solar e ao culto da deusa Lunar nos montes sagrados da Serra de Sintra. O seu objetivo seria então garantir a proteção e o eterno renascimento dos astros, de modo a garantir a *Salus* dos imperadores e, no fim, a do próprio Império – a *Roma Aeterna*!

Por outro lado, o carácter astrológico do santuário possibilitava que, ao se propiciarem os “astros reguladores do Destino”, se predissesse o futuro do Império. Nestes termos, justifica-se a ausência de dedicantes privados, participando somente altos dignatários imperiais, que desempenhavam os mais importantes cargos no âmbito da *prouincia Lusitania* e do império, nomeadamente governadores da Lusitânia ou legados do imperador, que ali representavam os próprios *Augustus*, em favor dos quais invocavam “os grandes Luminares Celestes”, de modo a manter a harmonia cósmica no *orbi Romani* (RIBEIRO, 1995-07: 614-16).

Tendo em conta este panorama, podemos então concluir que no *ager* foram cultuadas maioritariamente divindades indígenas por dedicantes indígenas romanizados, no entanto, não estão ausentes as divindades romanas, as divindades mistéricas ou o culto imperial. O mundo rural caracteriza-se assim como um mundo onde os valores tradicionais se mantiveram enraizados por mais tempo, mas também como um mundo que se foi deixando, pouco a pouco, moldar por diversificadas matizes culturais.

PARTE II

A VRBS OLISIPONENSIS

Imaginando-se no século de Tibério, Eça de Queirós escreveu sobre a cidade romana de Lisboa:

*“E, dado este mirífico retrocesso nos tempos,
se voltasse à minha pátria, que iria eu encontrar à beira do rio claro?(...)
Decerto encontraria uma colónia romana:
na encosta da colina mais fresca, uma edificação de pedra onde vive o procônsul;
ao lado, um templo pequeno de Apolo ou de Marte coberto de lousa;
nos altos, um campo entrincheirado, onde estão os legionários;
e em redor a vila lusitana, esparsa, com os seus caminhos agrestes,
cabanas de pedra solta, alpendres para recolher o gado
e estacas no lado onde se amarram jangadas(...)
Assim encontraria a minha pátria.”*

(A Reliquia, Lisboa 1993, p. 178).

6. Cidade e política no mundo antigo: uma breve reflexão de enquadramento

*“El sector público y privado, la esfera religiosa y política
se entremezclan y se compenetran inseparablemente”*

(STYLOW, 2001: 151)

Como destaca Vasco Mantas (1976: 168; 2005: 28), a criação de cidades por todo o Império, quer do ponto de vista político quer em relação ao planeamento administrativo municipal era, à nova luz imperial, absolutamente necessária no processo de romanização das províncias. Nesse planeamento interessava incluir, como meio aglutinador, as forças religiosas e político-económicas localmente dominantes, uma vez que era a cidade organizada segundo o modelo romano que oferecia o espaço topográfico e sócio-político para a atuação e auto-representação das elites (STYLOW, 2001: 143).

Neste panorama, *Olisipo* exerceu uma ação como *caput civitatis* duma região restrita, funcionando como centro político, económico e cultural da comunidade. A sua área urbana estendia-se, *grosso modo*, entre o Castelo de S. Jorge e a Rua dos Bacalhoeiros, e desde a Rua Augusta até ao Chafariz d’El-Rei, correspondendo a uma área de 700 x 500 metros quadrados, equivalente a um terço da área de Óstia. A atribuição do estatuto jurídico teria sido prosseguida de uma renovação urbanística, com o objetivo de dotar a cidade de um conjunto de edifícios próprios das cidades romanas¹⁹ (SILVA, 1944a: 81-83; MANTAS, 1990: 164; *idem*, 1999: 27).

Neste contexto, a epigrafia não se limita a proporcionar uma visão geral da sociedade olisiponense, permitindo ainda a reconstrução da topografia urbana, como testemunha a inscrição das Termas dos Cássios (nº 59) na Rua das Pedras Negras; a concentração das inscrições a *Concordia* (nº 29), ao Imperador Cómodo (nº 38) e ao questor da Bética (nº 59), que apoiam as hipóteses da localização do fórum municipal entre o Largo da Madalena e a Sé; a descoberta de duas inscrições possivelmente dedicadas a *Cybele* (nº 26 e 27) que induziram à hipótese da existência de um templo dedicado à deusa situado entre a Rua das Pedras Negras, Travessa do Almada e Largo da Madalena, ou talvez coincidindo este com o *forum* municipal; enquanto as inúmeras homenagens imperiais dispersas a sul e leste do Castelo (nº 31, 32, 34 e 37) e, ainda a inscrição consagrada a Mercúrio Augusto (nº 19), sugerem a hipótese da existência de um templo ao culto imperial neste sector da cidade (SILVA 1944a: 81 e 120-123; MARQUES, 2005: 32; SILVA, 2005: 19-24; ALMEIDA, 2011: 38).

¹⁹ Vide Anexo 3, alíneas 3.3, 3.4 e 3.8 para mais informações sobre os limites, o estatuto político-administrativo e a topografia da cidade.

7. Divindades cultuadas

7.1. Divindades indígenas

Ao passo que escavações arqueológicas nem sempre se fazem, a um ritmo cada vez mais acelerado vão surgindo novas inscrições. O presente caso confirma serem essenciais os trabalhos de acompanhamento de obras, que em 2013 a cargo da empresa ERA-Arqueologia, não deixaram escapar uma ara romana inédita, descoberta na freguesia da Sé (“coração da cidade romana”), próximo do teatro romano, espaço correspondente ao proposto para a localização do fórum da cidade²⁰.

A ara de calcário rosa de lioz (nº 3) apresenta algumas particularidades de leitura, em parte pela fragmentação que apresenta na parte inferior, perdendo-se a última linha do texto onde estaria a fórmula final (essencial na interpretação da sua classificação como funerária ou votiva) e afetando também a leitura do *cognomen* patente na penúltima linha (GUERRA, 2015).

Tal como defende Amílcar Guerra (2015) estamos perante um monumento algo problemático no próprio universo da epigrafia hispânica, o que lhe confere, por conseguinte, relevo no conjunto das inscrições de *Olisipo*. A raridade do achado no âmbito da epigrafia do Império baseia-se nalgumas das particularidades do seu texto. Ora, no que toca à fórmula inicial *D(is) B(onis) sac(rum)*, verificou-se que esta foi gravada no espaço do capitel, com o objetivo de se enfatizar a sequência “SAC”, quer pela sua dimensão como pela profundidade da gravação.

Concomitantemente sublinhe-se a importância de tão rara fórmula quer na Lusitânia como no Império, uma vez que, até ao momento, esta invocação não está patente na epigrafia hispânica, encontrando-se apenas atestada em escassos paralelos no restante mundo romano. As dedicatórias similares parecem corresponder a inscrições votivas identificadas essencialmente na província africana da Numídia. Não obstante, sob a forma *D(is) B(onis) M(anibus)*, estas inscrições também surgem, num âmbito geográfico maior, em contextos funerários sendo que, nestes casos, os “deuses bons” seriam os Manes do falecido referido na inscrição (GUERRA, 2015).

No presente caso, a inscrição inicia-se com a mesma fórmula que as inscrições votivas africanas, mas seguindo-se dois nomes – *Cinteri* e *Munus* – que não correspondem a qualquer entidade divina conhecida até ao momento, não esclarecendo assim totalmente a natureza da inscrição. Se o primeiro ocorre pela primeira vez na epigrafia latina, o segundo já nos oferece mais pistas. Presente em importantes repertórios onomásticos (Palomar, 1957; Vallejo, 2005) aproxima-se de antropónimos considerados indígenas existentes na região, nomeadamente o nome *Munius* e a forma feminina *Munna*. No entanto, se a sua leitura tem sido por vezes contestada, recorde-se que na onomástica latina

²⁰ Note-se, no entanto, que as propostas para a localização do fórum municipal não são ainda consensuais - vide Anexo 3, alínea 3.8.1.

se encontra bem atestado o gentílico *Mun(n)ius*, o qual provavelmente regista a sua forma feminina *Mu[n]ia* (GUERRA, 2015).

O ambiente cultural em que se verificam encontra-se vinculado a uma “tradição onomástica local”, apoiando a proposta de J. L. Vallejo (*apud* GUERRA, 2015) que defende para a Hispânia a existência simultânea do gentílico latino *Munnius* e nomes similares de origem indígena. Note-se o caso da inscrição de *Olisipo* (CIL II 238) que, ainda que se tenha perdido, parece poder ler-se de forma fiável o antropónimo *Munna*. No entanto, segundo Amílcar Guerra (2015), não obstante as dúvidas que se podem levantar a respeito da sua leitura, parece plausível a existência de um conjunto de nomes de origem indígena que é formado sobre um radical **mun-*.

Por outro lado, talvez não seja de descartar a possibilidade de se interpretar *Cinteri et Muno* como teónimos, atendendo à eventual relação deste com a forma *Munidi* ou similares, que se encontra registada na epigrafia votiva do Ocidente peninsular, onde se destacam os casos da inscrição de Arronches em língua lusitana e da inscrição de Arroyo de la Luz I. Ainda que esta relação linguística esteja longe de estar segura, o formulário que encabeça a inscrição em análise, típico de inscrições votivas, pode ser considerado como um forte elemento a favor de *Cinteri et Muno* corresponder a uma invocação teonímica.

Os dedicantes *G. P. Marcinus uel Marcianus* e *G. P. Marcello Crescente* apresentam uma estrutura onomástica claramente latina, onde se destaca o facto de se ter abreviado também o gentílico. Ainda que nada confirme a pertença destes indivíduos a uma *gens*, é de salientar a predominância dos *Pompeii* no âmbito urbano. Por outro lado, o primeiro dedicante apresenta um *cognomen* muito raro na Hispânia – *Marcinus*; já o seu filho apresenta dois *cognomina* *Marcelo Crescente* (GUERRA, 2015).

7.2. Divindades Romanas

7.2.1. *Aesculapius*

No que toca aos testemunhos epigráficos hispânicos consagrados a Esculápio é particularmente importante o núcleo olisiponense, composto por três monumentos:

7.2.1.1. Consagração a *Aesculapio*

Encontrada em 1770 aquando das escavações entre a Rua dos Retrozeiros e a Rua da Prata, no que se pensava ser um estabelecimento balnear romano (função que então se atribuía ao edifício designado como ‘Termas da Rua da Prata’, já sem confirmação na investigação moderna), esta

inscrição (nº 8) caracteriza-se por ser um bloco paralelepipedico de calcário, apresentando no topo superior uma cavidade circular, talvez destinada a receber a espiga para fixação da estátua da divindade, estando provavelmente integrada no criptopórtico, onde existiria um recinto sagrado ou nicho interior reservado à divindade da saúde e do bem-estar²¹.

A nomeação de *Aesculapius* prender-se-ia com a hipótese de poder ter existido no criptopórtico um templo, com ou sem termas, consagrado a esta divindade, como induz a tipologia do monumento, associado à nascente de águas salutíferas que existe no local, como defendia Vieira da Silva (1944a: 217-219) e, posteriormente, Cardim Ribeiro (1983: 18-19). Todavia, a colocação do monumento no criptopórtico tem gerado algumas questões controversas.

Considerando que o edificio teria funções comerciais, a oferta poderia relacionar-se com o facto dos dedicantes terem adquirido a sua riqueza através destas atividades. A inscrição foi dedicada publicamente a *Aesculapius* por intermédio de dois augustais *M. Afranius Euporio* e *L. Fabius Daphnus* (nº 8), que a ofereceram à cidade, como demonstração pública da sua devoção à divindade da saúde. Todavia, terá de se ter em consideração que, ainda que não esteja esse facto implícito, a circunstância de ser dedicada por dois augustais pode apontar no sentido de se inserir no âmbito do culto imperial. (LAMBRINO, 1951: 38-39; MARQUES, 2005: 33; ALMEIDA, 2006: 88-89). Ainda que, como José Cardim Ribeiro refere (2002: 438), o desempenho do cargo religioso por si só não permita relacionar a consagração com o culto imperial, pois nesse caso a divindade deveria figurar com o epíteto *Augustus*, é evidente o cariz político que a inscrição comporta, uma vez que consistia numa doação de um pedestal, que certamente incluiria uma estátua, materializando um ato de evergetismo inerente à nomeação para o desempenho do cargo.

No que toca aos dedicantes, tendo em conta o desempenho de cargos religiosos qualificados na hierarquia do culto imperial, a respetiva identificação mediante o uso dos *tria nomina* latinos reveladores de cidadania, mas nos quais os *cognomina* apresentam uma origem orientalizante, permite adiantar que os dois augustais seriam libertos ou seus descendentes, certamente homens ricos - quiçá *negotiatores* -, cujas fortunas assentavam nas atividades comerciais. Atendendo à paligrafia, a inscrição parece poder remontar ao séc. I d. C., possivelmente durante o principado de Tibério (14-37 d. C.) (MANTAS, 1976: 165-66; RIBEIRO, 1983: 9).

²¹ Vide Anexo 4, alínea 4.2.1., para mais informações sobre o carácter e atributos de *Aesculapius*.

7.2.1.2. Consagração a *Aesculapio Augusto*

A inscrição consagrada a *Aesculapius Augustus* (nº 9), datada por Hübner para c. 108 d. C., foi encontrada na antiga Porta do Ferro no primeiro degrau da escada de acesso à capela de N^a. S^a. da Consolação (SILVA, 1944a: 131-132; GARCIA, 1991: 370).

Note-se que um frequente mal-entendido na religião romana é o de interpretar qualquer homenagem que ostente o epíteto *Augustus*, como testemunho inequívoco de culto imperial (STYLOW, 2006: 297). Neste caso, se numa primeira análise o epíteto se insere imediatamente no âmbito do culto imperial, porém, o restante texto nega tal inclusão; fazendo crer que talvez aqui o epíteto “Augusto” seja referido meramente para fortalecer o carácter sagrado da divindade.

O dedicante *M. Cossutius Macrinus* identifica-se com os *tria nomina* latinos, remetendo o *nomen* *Cossutius*, caso único na Hispania, para um gentilício fóssil oriundo da Península Itálica, mais propriamente da Etrúria. Já *Macrinus* trata-se de um antropónimo que está documentado quer com a função de gentilício quer com a função de *cognomen*, fazendo parte da onomástica presente na epigrafia do território olisiponense. Não refere nem tribo nem filiação, logo não será um cidadão livre de plenos direitos, sugerindo que se trate antes de indígena romanizado ou, talvez, de um antigo escravo ou um dos seus descendentes.

O dedicante identifica-se ainda como sendo *cultor Larum*. Ora, os *cultores Larum* faziam parte de um *collegium*, isto é, de corporações religiosas de carácter funerário dirigidas por confrades, geralmente de origem servil ou libertina, que estavam encarregues de cultuar os Lares (divindades protetoras do recinto doméstico, de quem o habitava e dos seus antepassados) de famílias que não tinham forma de pagar tais rituais (FERNANDES, 1998-99: 148-149). *M. Cossutius Macrinus*, como único dedicante, poderia ser o representante desse *collegium*.

Vieira da Silva propõe a leitura *Maliae et Malioli* na l.5, no entanto, não é certo que estes dois nomes estivessem separados pela partícula *et*. Se aceitarmos a existência dessa partícula, teremos de admitir uma referência aos *Lares* de duas pessoas, neste caso *Malia* e *Maliolus*, nomes bem documentados no mundo romano, ainda que se assemelhem a antropónimos indígenas. A semelhança onomástica e o facto de *Maliolus* constituir um cognome diminutivo (“o pequeno *Malio*”) do género masculino derivado do primeiro, aponta para uma relação de parentesco entre ambas as personagens do tipo mãe e filho (FERNANDES, 1998-99: 148-149). O facto da identificação ser feita apenas por um nome, apesar de latino, sugere tratar-se de uma família de libertos ou *peregrini*. Embora não possamos ter a certeza do estatuto de *Malia* (liberta ou ingénua), esta deveria pertencer certamente a uma família abastada, cujos escravos e libertos se associaram para a manutenção do culto doméstico (ALMEIDA, 2006: 37 e 103-104).

Conhecendo-se o cariz ctónico de *Aesculapius* e o mito no qual, como deus da saúde teria o poder de ressuscitar os mortos, esta inscrição parece testemunhar um culto doméstico aos Lares, onde os dedicantes invocaram a divindade numa situação de enfermidade de *Malia* e *Maliolus*, cuja *salus* era preciso salvaguardar. O carácter fúnebre deste monumento e o facto de ter sido descoberto junto de outras inscrições funerárias reforçam a hipótese de ter figurado num cemitério perto da Porta de Ferro (MARQUES, 2005: 34).

7.2.1.3. Consagração a *Asclepio*

A terceira inscrição, dedicada a *Asclepio* (nº 10), foi encontrada no adro da Igreja de Santiago. Vieira da Silva (1944a: 181-182) relembra que apesar de *Asclepio* ser a forma greco-latina dativa do nome latino *Aesculapio*, autores como Azevedo, Gasco ou Castro, defenderam que a inscrição não fosse dedicada ao deus da medicina, mas que seria antes a base de estátua dedicada a *Asclepo*, filho de *Clicino Decimo*, ou ao monarca *Asclepo*, datando assim do ano 300 d. C.

Dada a fragmentação da inscrição, no que toca ao dedicante ou dedicantes apenas restou o nome de *C. Licinius Decimianus* que se identifica à maneira romana, com os *tria nomina* a denunciar a cidadania romana e, gentílico e *cognomen* tipicamente latinos. O facto de o dedicante não apresentar vestígios de origem orientalizante na onomástica, torna estranho o uso da versão grega do teónimo, explicável apenas através do grande cosmopolitismo de *Olisipo*. Se numa primeira análise, uma vez que as razões do voto não surgem diretamente expressas, supomos de imediato que se relacionariam com o cariz medicinal da divindade. Porém, esta hipótese não é segura uma vez a tipologia do monumento sugere a sua inclusão num templo, não obrigatoriamente em termas, dado que estas não têm por princípio um cariz curativo sendo, especialmente, espaços públicos de higiene e convívio (MARQUES, 2005: 104).

7.2.2. *Apollo*

Começamos por referir que a qualquer tipo de devoção subjaz um conceito de contrato quase de foro jurídico, no qual um indivíduo assume de livre vontade um compromisso e, em contrapartida, a divindade é forçada a satisfazer o pedido. Todavia, neste cenário entram também motivações políticas, “quem sabe onde acaba o oportunismo político e onde começa a verdadeira devoção?” Tendo em conta o carácter público e as específicas características da entidade venerada, pode vislumbrar-se por detrás

das dedicatórias uma outra atitude, onde sob a “discreta capa de devoção privada”, a política se mascara de devoção (ENCARNAÇÃO, 2003: 203).

José d’Encarnação (2003: 204-05) pretende ver tal hipótese testemunhada em *Olisipo*, na dedicatória a *Apollo* (nº 11), uma vez que se considerava Augusto “filho de Apolo”²², como confirma uma representação no teatro de Arles, onde o imperador surge esculpido na pose da divindade.

A inscrição encontra-se gravada num pedestal de estátua, sugerindo a sua colocação num espaço sagrado. O dedicante *M. Iulius Tyrannus* apresenta-se mediante o uso dos *tria nomina*, nos quais se destaca o gentílico do seu antigo patrono; e um *cognomen* grecizante, *Tyrannus*, que pode representar o seu antigo nome de escravo; referindo de seguida o desempenho do cargo de *augustal*.

Conquanto as termas romanas (*balnea*) não possuissem obrigatoriamente o carácter salutar que tinham as nascentes termais, o facto de este monumento ter sido encontrado perto de uma área com águas salutaras que por sua vez se encontra relativamente próxima de um estabelecimento termal (as Termas dos Cássios), poderá apontar para a função medicinal do deus. A inscrição não indica a razão do voto mas poderia estar associada a um ato de *evergetismo*, semelhante ao prestado pelos dois Augustais a *Aesculapius* (nº 8); ou relacionar-se com o culto imperial, tendo como argumento a favor a grande importância atribuída a *Apollo* pelo imperador Augusto, ainda que seja relevante para afastar esta hipótese a ausência do epíteto *Augustus* (MARQUES, 2005: 35; ALMEIDA, 2006: 89).

7.2.3. *Diana*

Antiga deusa itálica associada ao culto da Lua, *Diana*, divindade virgem associada à natureza e, simultaneamente, protetora da caça e dos caçadores, foi assimilada à deusa grega Artémis, ganhando assim um cariz ctónico e guerreiro.

Não obstante no município olisiponense existir apenas um testemunho epigráfico que faz referência a esta divindade (nº 12), em termos iconográficos, *Diana* surge representada em diversas lucernas, evidenciando-se o testemunho oriundo da *villa* de Freiria (Cascais), no qual a deusa foi representada com o arco em três posições; ou ainda subentendida em símbolos como os crescentes lunares que surgem em lápides funerárias na área de Sintra e em relevo numa lucerna encontrada na zona de Monserrate (CASTELO-BRANCO, 1959: 7-8).

Grosso modo surge representada como uma mulher musculada pronta para as lides dos campos e bosques, usando botas de caça, segurando de um lado o arco e flecha e do outro uma pele de cordeiro

²² Apolo foi considerado protetor pessoal de Augusto, uma vez que lhe é atribuída a vitória no Ácio, dando início a uma nova época mais consentânea com os valores de ordem e harmonia inerentes à divindade.

e, ostentando na cabeça, um diadema em forma de crescente lunar. Mais tarde o seu culto assumiu também a proteção das mulheres, nomeadamente no âmbito do parto e, sobretudo, dos escravos, classe que especialmente tutelava (MARQUES, 2005: 106).

Em *Olisipo*, concretamente no Castelo de S. Jorge, foi encontrada durante as obras de restauro de 1940 uma ara consagrada à deusa, cujo dedicante e cronologia se ignoram. No entanto, a cronologia de casos paralelos remonta aos sécs. II/III d. C., coadunando-se com as preferências religiosas da época dos Antoninos, uma vez que foi durante os imperialatos de Augusto (por ser irmã de *Apollo*), Adriano e Antonino Pio que o culto de Diana teve maior impacto (SILVA, 1944a: 94; FERNANDES, 2002: 148-49).

Fernando Castelo-Branco (1959: 10-11 e 13) aponta para o facto de até há pouco tempo diversas cerimónias religiosas praticadas no nosso país, verificarem ainda a presença de vestígios e sobrevivências do culto pagão direccionado a *Diana*, ainda que com influência cristã, sendo que um desses vestígios encontra-se nas festividades de S. Mamede de Janas em Colares. O mesmo autor defende que a palavra Janas possa ter derivado da evolução do nome da deusa *Diana* » *DJana* » *Jana*, apoiando-se no facto da igreja de S. Mamede se dispôr mediante uma planta circular, assente numa construção mais antiga, talvez contendo ainda vestígios de um templo romano que pela planta seria um *Phobos* – santuário tradicionalmente dedicado a Vestas, Hércules, Mercúrio e Diana.

7.2.4. *Iupiter*

Os aspetos militares do culto de *Iupiter* estão presentes na inscrição de Lisboa (nº 17), de paradeiro incerto mas possivelmente proveniente do interior do aro urbano de *Olisipo*, onde um *veteranus*, ostentando antropónimos exclusivamente latinos, consagra a inscrição em cumprimento de um voto em honra da divindade suprema sob os epítetos *Optimus Maximus* (I.O.M.), reforçando a hipótese que uma franja importante de militares ser adepta desta divindade. Note-se que, contrariamente ao que se sucede no *conuentus Bracaraugustanus* onde a esmagadora maioria das dedicatórias a Júpiter conta com elementos indígenas da população, aqui, no *conuentus Scallabitanus*, os dedicantes são, *grosso modo*, cidadãos romanos (SILVA, 1944a: 246; RIBEIRO, 1982-83: 270-71; PINTO, 2007: 559).

O facto do dedicante omitir a filiação poderá indicar uma tentativa de esconder uma origem indígena. No entanto, a identificação como *veteranus* diz-nos que já cumpriu o serviço militar podendo então ter adquirido a cidadania romana através da participação nas tropas auxiliares do exército romano. Todavia, o facto de *Olisipo* ter adquirido a municipalidade antes da gravação desta inscrição,

e o facto de o dedicante pertencer à *gens Cassia* excluem esta hipótese, uma vez que se assim fosse este ostentaria muito provavelmente o nome de uma *gens* imperial como *Claudius* ou *Flavius*.

A fórmula final *v(otum) s(olvit) a(nimo) l(ibens)* pressupõe um pedido pessoal, a sua concretização e o agradecimento à divindade. Neste caso, o dedicante ao mencionar o posto militar, poderia estar a agradecer pelo serviço cumprido e pelo seu seguro regresso à pátria (MARQUES, 2005: 39).

7.2.5. *Mercurius*

A presença de *Mercurius* na epigrafia olisiponense não se encontra apenas bem representada, mas trata-se antes da maior concentração de inscrições dedicadas a esta divindade em toda a Hispânia (VASCONCELOS, 1913: 273).

7.2.5.1. Consagrações a *Mercurio Augusto*

Encontrada na Porta do Sol, esta inscrição atesta uma consagração a *Mercurio Augusto* por um augustal (nº 20), classificando-se assim com um vestígio associado ao culto imperial. Apesar de ter sido descoberta um pouco afastada destes locais, deveria originalmente ter estado no santuário da divindade que teria lugar no *forum* ou num templo de culto imperial situado a Sul ou Este do Castelo (SILVA, 1944a: 188; GARCIA, 1991: 428).

A leitura e a interpretação da identidade do dedicante revelaram-se bastante controversas. Se Hübner (*apud* SILVA, 1944a: 188), Vieira da Silva (1944a: 188) e G. Baratta (2001: 54-56) leram *Catulinus* (EO 78), hoje prefere ler-se como reconstituição da l. 3, *C(aius) Iulius C(aii) Iulii lib(ertus)*, substituindo-se *fil(ius)* por *lib(ertus)*. Porém, se Hübner e Vieira da Silva consideraram o termo *Augustalis* como clara designação do cargo de augustal; G. Baratta (2001: 54-56) ainda que classifique de improvável, considera tratar-se do *cognomen*. No entanto, parece mais plausível que o dedicante estivesse apenas identificado através do *praenomen*, gentílico, indicação do *dominus* e condição de liberto, estando ausente o *cognomen* (SANTOS, 2011: 534).

Uma vez que o dedicante era um sacerdote do culto imperial e estava a cultuar uma divindade Augusta, esta dedicatória poderia representar um ato de evergetismo inerente à nomeação para o cargo, ficando o voto assim dotado de cariz público e oficial.

O segundo voto gravado num pedestal de mármore consagrado a Mercúrio pela saúde de Augusto (nº 13), foi encontrado em 1753 entre o Largo da Madalena e Travessa do Almada, encravado na parede externa oriental de um prédio, partido no sentido da altura faltando cerca de 1/3 da largura do lado direito. Hübner data-o de inícios do séc. II, aproximadamente do ano 108 d. C.

A inscrição foi reconstituída com o auxílio de antigas transcrições e de frágeis vestígios que ainda se conservam na lápide, uma vez que esta se encontra quase completamente lisa em consequência das limpezas da parede onde se acha incrustada. Hübner (*apud* SILVA, 1944a: 124-25) e Vieira da Silva (1944a: 124-25) leram *Mercur[io p(ro) s(alute)]* (EO 27), porém, a razão do voto “pela saúde” foi simplesmente deduzida por este autor, não se encontrando explícita no texto conservado. Por outro lado, a disposição das letras no fragmento conservado da lápide e as dimensões prováveis da parte da pedra que está em falta, mostram que esta reconstituição só é possível se se tivesse recorrido às abreviaturas *p(ro) s(alute)* (MANTAS, 2002b: 159).

Conquanto a dedicatória a Mercúrio pudesse ter sido feita em favor da saúde de César Augusto, tendo em conta a doença de que foi vítima depois das guerras com os Cântabros e Ástures (BARATTA, 2001: 56-57), Cézer Santos (2011: 535) avançou com outra proposta, talvez mais segura, reconstituindo antes *Mercur[io Aug(usto)]*, que encontra paralelo noutra inscrição de *Olisipo* (nº 20), lendo-se então no início da inscrição “A Mercúrio Augusto (em favor) de César Augusto”.

O cariz político do monumento e a relação da divindade com o culto imperial são acentuados pela utilização do epíteto *Augusto* e pelo facto de ter sido oferecida com permissão dos decuriões. Neste contexto, parece mais plausível que este ex-voto integrasse num pedestal destinado a ser exposto num lugar público (talvez no *forum* que se situaria nas imediações) e fosse rematado por uma estátua, que melhor se adapta à permissão do *ordo decurionum*. Todavia, se durante o império, *Mercurius* surge frequentemente associado ao culto imperial, evidenciado pelo epíteto *Augustus*, como bem relembra Santos (2011: 533) esta designação não deve ser sempre associada a sinónimo de culto imperial, uma vez poder tratar-se apenas de um adjetivo próprio do léxico religioso que pretenderia simplesmente evidenciar o carácter intrinsecamente sagrado e santo da divindade.

No que toca ao dedicante *C. Iulius Phi[...]*, este apresenta os mesmos *praenomen* e *nomen* que o dedicante (também ele liberto) da ara anterior, indicando talvez uma possível relação de parentesco ou de clientela entre ambos, porém, tem de ser tida em conta a grande frequência destes dois *nomina* em toda a Lusitânia. Quanto ao *cognomen*, a inscrição aceitaria nomes como *Philon*, *Phoebus*, *Philocalos* ou *Philogenes*, os últimos atestados na epigrafia de *Olisipo* (CIL II 239 e 232). Tendo em conta o *cognomen* fortemente de cariz grecizante e o facto de não referir filiação, considera-se que o dedicante seria um liberto (SANTOS, 2011: 535; MARQUES, 2005: 37).

Neste panorama, a inscrição dedicada por *C. Iulius Phi[...]*, com a permissão dos decuriões, leva a concluir que, além de votiva, esta inscrição deveria ter um carácter público e oficial. O dedicante seria um liberto abastado que, como forma de se promover perante a sociedade, ofereceu a inscrição ao deus Mercúrio, em favor do imperador. Relembre-se, no entanto, que o facto de se tratar de um liberto poderoso, uma vez que obteve a licença dos decuriões para colocar a homenagem num local público, e a coincidência no nome *C. Iulius*, não implica necessariamente que o dedicante seja um antigo escravo do imperador, até porque estes dois primeiros nomes são muito comuns entre libertos, sobretudo augustais, sem que tivessem servido o próprio Augusto ou outro membro da família imperial.

7.2.5.2. Consagração a *Mercurio Cohortali*

A terceira inscrição (nº 21), descoberta em 1940 durante as obras de restauro do Castelo de São Jorge, encontrava-se muito fragmentada devido a ter sido utilizada como material de construção da muralha, sendo por isso muitas as propostas para a descodificação do epíteto que ostenta.

Analizado pela primeira vez por Vieira da Silva (1944a: 95) que leu *Thoriali*, relacionou-o com *Thorius*, nome próprio romano; com *Thor*, o mais forte deus escandinavo; e ainda com *Tharanius*, o deus equivalente dos Celtas e Saxões. Por sua vez, Albertos Firmat (1952: 59-60) considerou-o como divindade romana tutelar da esfera económica, e não de um lugar concreto; apresentando ainda como hipótese uma relação entre *Thoriali* e *thorus tálamo* (leito nupcial), associando Mercúrio à proteção do matrimónio, ainda que os paralelos que sustentam esta teoria existam apenas no mundo grego.

Posteriormente, Scarlat Lambrino (1953: 41-42) interpretou o teónimo como *Mercurius [C]hortalis*, afastando-o de uma improvável afinidade com divindades célticas como *Taranis*, ou com germânicas como *Thor*; aproximando-o antes de um Mercúrio indígena: “não é pois uma divindade céltica nem germânica, mas talvez um desses Mercúrios que escondem frequentemente em país céltico, uma divindade local. No entanto, o epíteto claramente romano é aplicado normalmente a Júpiter, nunca a Mercúrio, ao que saibamos” (ENCARNAÇÃO, 1970: 348).

A descoberta da epígrafe num ponto de controlo estratégico, não só de toda a cidade mas de todo o estuário do Tejo, fez com que Vasco Mantas (2002: 160) e José Cardim Ribeiro (1994: 76) tivessem vindo a associar este epíteto ao mundo militar, sugerindo a eventual presença temporária de uma guarnição militar, eventualmente estabelecida na área do Castelo, recordando o monumento o cumprimento de uma promessa feita em favor de alguém ligado à vida militar. Todavia, esta interpretação não se enquadra com a personalidade funcional de *Mercurius*²³, que tutela especialmente

²³ Vide Anexo 4, alínea 4.2.5, para mais informações sobre o carácter e atributos de *Mercurius*.

os viajantes e as viagens de cariz mercantil, nem com o facto da região estar precocemente pacificada, como atesta a data de fortificação de *Olisipo* (138 a. C.).

A par desta explicação teremos de considerar outra de pendor civil, relacionado com o mundo dos negócios e das viagens, mas também com a presença de um *officium* da administração romana - a *annona* (impostos) -, ou com a existência de *horrea* (armazéns) na cidade, associando-se *Cohortalis* aos estabelecimentos navais do porto de *Olisipo*.

As duas hipóteses apresentadas podem relacionar-se com as funções do deus, uma vez que como protetor das viagens e dos viajantes, acompanharia também o exército nas suas permanentes deslocações. O cariz tutelar conjuga-se com a função protetora do comércio e da economia, uma vez que estas atividades dependiam, em grande medida, do êxito das viagens terrestres e marítimas, relacionando-se assim com a hipótese civil apresentada e com o carácter comercial da cidade.

A inscrição encontra-se danificada na parte final pelo que não conhecemos o dedicante nem as razões do voto. No entanto, [...] *tula* não consta na lista onomástica indígena, por isso, muito provavelmente estamos perante um nome romano. Poderá o dedicante relacionar-se com o sentido do epíteto, constituindo um militar ou funcionário administrativo? Se assim fosse, a ara possuiria um cariz oficial e poderia ter sido colocado no referido templo de *Mercurius* (MARQUES, 2005: 37-38; SANTOS, 2011: 536;). Todavia, nada nos garante o género do dedicante.

7.2.6. *As Virtutes Imperatoriae*

Desde sempre, no mundo greco-romano, a personificação e culto de ideias abstratas representou um marco na vida religiosa. Destaque-se o facto de em Roma, os cultos a *Concordia* e *Salus* encontrarem-se atestados desde finais do séc. IV a. C., adicionando-se os de *Victoria*, *Libertas*, *Fortuna* ou *Fides* nos inícios do século seguinte (FEARS, 1981: 829-830).

Neste âmbito, atualmente, termos como “personifications” ou “deification of abstract ideas” (invenções modernas que, portanto, não se encontram nas fontes antigas) já não satisfazem os académicos como formas de definir o fenómeno religioso que envolve o culto a estas entidades, preferindo-se antes defini-las como “deification of qualities or conditions”. Porém, ‘virtudes’ tornou-se o qualificativo mais satisfatório “(...) as the power or operative influence inherent in a supernatural being” (FEARS, 1981: 831-832).

Fears (1981: 828-30) baseando-se num discurso de Cícero sobre o pensamento estóico fornece-nos uma boa definição do fenómeno religioso em torno de virtudes como *Concordia*, *Libertas*, *Fortuna*, *Fides* ou *Victoria*, defendendo que cada entidade se caracterizava por refletir o seu poder

inerente: “these are (...) the *utilitates*, those gods who are known by no name other than that of the exact thing or benefit which they produce” (FEARS, 1981: 832). Assim, na medida em que o imperador refletia a situação do Império, as virtudes imperiais representavam, no seu conjunto, as condições e qualidades essenciais à sobrevivência cultural, política e económica do Império Romano (ÉTIENNE, 1958: 333).

Neste âmbito, tendo em conta um esquema de Cardim Ribeiro (1982-83: 201-202 e 206-208) Roma e o Império deveriam assegurar a *Concordia*, *Tutela*, *Libertas* e *Pax* (que funcionavam como agentes intermediários), conseguidas através da *Victoria* que, por sua vez, resulta de *Boni Eventu* mas também da *Virtus* e da *Providentia Augusti*; aspirando à *Aeternitas*, como objetivo final. No entanto tudo depende, como condição fundamental, da *Fortuna* e da *Salus Augusti* (a qual acarreta a *Pietas*) como bases imprescindíveis ao conveniente desenrolar de todo o processo²⁴.

Neste quadro, verificou-se uma íntima relação entre as virtudes e as divindades augustas, componentes da estrutura teológico-política inerente aos objetivos fundamentais da ideologia dominante como garantes da organização, coesão e manutenção do império. A atestar esta relação estão as epígrafes olisiponenses consagradas a *Mercurio Augusto, Caesaris Augusti* (nº 13); *Libertas Augusta* (nº 30) e *Soli Aeterno et Lunae, pro aeternitate imperi et salute imperatoris* (nº 23).

7.2.6.1. *Concordia e Libertas Augusta*

Como vimos, o culto das virtudes constituiu uma das principais componentes da política religiosa romana. O carácter abstrato das concepções religiosas romanas uniu-se às suas necessidades de propaganda política, baseando-se num complexo sistema de significados simbólicos. Neste âmbito, durante o período de transição entre a República e o Principado verificou-se, bem atestada no discurso ciceroniano, uma oposição entre os conceitos de *concordia* e *libertas*, utilizados como veículos da ideologia política tanto de *optimates* como de *populares* (SIMÓN e POLO, 2000: 261-262 e 266).

Neste contexto, *Concordia* insere-se na categoria das divindades que representam ideias abstratas, constituindo uma *uirtute* que personificava a harmonia política e social entre os cidadãos do

²⁴ Por outro lado, segundo este investigador, a nível dos ritos inerentes ao culto imperial, verificam-se eventuais relações entre a veneração do imperador e o «culto das águas», atendendo ao seu carácter intrinsecamente salutar e regenerador.

De facto, não espanta que as águas, símbolo de saúde e constante revitalização, desempenhassem especial papel nas cerimónias fundamentais à manutenção da *Salus Augusti* e, por conseguinte, à própria *Aeternitas Imperii*. Neste âmbito, as águas, enquanto propiciadoras da *Salus*, permaneceram ligadas ao culto do Imperador vivo; e, enquanto propiciadoras da *Aeternitas*, relacionaram-se com o culto dos *Diui Augusti*, culto de que era *flamen L. Iulius Maelo Caudicus*, promotor da construção fontanária de Armês (nº 8) (RIBEIRO, 1982-83: 209-10). Todavia, relembro que nesta dissertação considera-se que apesar de referir o imperador, a inscrição que testemunha a edificação do fontanário no Armês, mais que uma inscrição votiva, é considerada somente como uma inscrição monumental na qual um sacerdote do culto imperial doa uma obra pública à cidade, refletindo assim o registo de mais um ato de evergetismo.

Império. Porém, originalmente desenvolveu-se como culto mais ligado às questões políticas, com utilização partidária no contexto dos diversos conflitos políticos internos. Durante o consulado de Cícero este conceito poderia então ser definido como uma solidariedade entre *ordines* que, frente a inimigos comuns, tinham interesse em defender a ordem. *Concordia* passou assim a identificar-se como valor ideológico associado exclusivamente à classe dos *optimates* (SIMÓN e POLO, 2000: 265).

A atestar esta realidade note-se, por exemplo, o caso de Sila que no âmbito da sua propaganda pós guerra civil recorreu à *concordia*, porém, neste contexto, não estava associada à reconciliação entre cidadãos, mas antes à vitória sob os adversários. Assim, uma vez que a concórdia interna só poderia ser restabelecida com a eliminação dos inimigos internos, como conceito político e religioso estaria relacionada no séc. II d. C. com a repressão de uma *sedition* – alteração da ordem estabelecida – sendo que a sua restauração só poderia ser feita através de uma repressão militarmente violenta (SIMÓN e POLO, 2000: 270-71 e 276).

Face à materialização política do conceito de *concordia*, que em época tardorepublicana foi usado pelos *optimates*, entendido como o respeito pela posição de proeminência obtida na sociedade e justificada historicamente pelo *mos maiorum*; os *populares* preferiram relacionar-se antes com o conceito de *libertas* (SIMÓN e POLO, 2000: 268 e 278). Neste âmbito, Cícero (Cic., *rep.*, II 53-57 e 59; *agr.*, II 15; *Sest.*, 30 e 137; *de orat.*, II 199) considerava que a *libertas* popular era precisamente uma ameaça à *auctoritas* senatorial e, portanto, seria crucial apenas aparentar a existência de liberdade popular, quando todo o poder estaria nas mãos da elite. A *libertas* seria assim administrada pelos *optimates* e vigiada em consonância com a sua visão política, sendo que os humildes teriam de respeitar as hierarquias previamente estabelecidas (SIMÓN e POLO, 2000: 279-80).

Estamos assim perante dois princípios antagónicos: no primeiro o poder estava exclusivamente do lado da *nobilitas*, enquanto no segundo existia a *libertas aequa* da plebe, a qual assegurava a todos o direito de participar nos assuntos públicos, inclusive nos meios de ascensão à classe dirigente, garantindo uma maior participação das classes sociais mais baixas na tomada de decisões e uma superação geral das desigualdades (SIMÓN e POLO, 2000: 278 e 281).

Note-se que no ambiente de contraposição política e religiosa entre *concordia* e *libertas*, que decorreu simultaneamente ao exílio de Cícero, foi construído no Palatino um santuário consagrado a *Libertas* sob as ruínas da casa do orador, dado ser este acusado de mandar executar cidadãos romanos sem antes os submeter a um julgamento, anulando-lhes assim os direitos base de cidadania (SIMÓN e POLO, 2000: 263-64 e 282). Esta contraposição ideológica manteve-se corrente até ao final do regime republicano, sendo que a sua vigência é visível na propaganda de César, num sentido inverso à de Cícero.

Em vésperas da nova guerra civil, numa tentativa de harmonizar conceitos até então antagónicos, César adiciona então como principal objetivo do conflito, a restauração da liberdade do povo romano (Caes., civ., I 22, 5; III 91, 3), sendo designado oficialmente de *liberator* em 45 a. C. A César não lhe interessava vincular a sua propaganda à *concordia* tradicional – ligada à *victoria* e repressão –, mas antes a uma nova *concordia* mais aberta, a qual pressupunha como princípio básico a defesa dos direitos de cidadania, por isso, mais próxima da *libertas*, *pax* e *clementia*. Pouco tempo antes do seu assassinato, um decreto senatorial havia ordenado a construção de um templo dedicado a *Concordia Nova*, justificado pela restauração da paz em Roma. Apesar do templo nunca ter vindo a ser construído, saliente-se a sua denominação, que apenas pode ser explicada como o início de uma nova fase que entraria em oposição com a anterior interpretação destes conceitos (SIMÓN e POLO, 2000: 288-90).

Se por um lado, através da obra de César a ideia de *libertas* pôde perdurar no novo regime (através de ações de restauração nos edifícios associados à *libertas* popular – teatros, *comitia*, *census*, etc.), também a nova *concordia* ficou estreitamente vinculada ao *princeps* e ao regime por ele fundado, enfatizando a segurança e o bem-estar de todos os cidadãos do império, proporcionado pelos atos governativos do novo imperador.

No âmbito do culto imperial, pode então concluir-se que tanto *Concordia Augusta* como *Libertas Augusta* se integraram como verdadeiros marcos na religião restaurada pelo *princeps* como dois dos elementos que mais contribuíram “a polarizar em términos de simbologia religiosa las luchas políticas de la República” (SIMÓN e POLO, 2000: 291-92).

Todavia, considera-se que a inscrição de *Olisipo*, situada na antiga Igreja de S. Mamede, que testemunha o culto a *Concordia* (nº 29), não apresenta relação direta com o culto imperial, uma vez que não é invocada sob o epíteto *Augusta*. Contrariamente a *Victoria* ou *Salus* cujos atributos, simbologia e características de veneração apontam para semelhanças nos cultos paleohispânicos, *Concordia* não obteve na *Hispania* popularidade nos meios indígenas (ALMEIDA, 2006: 115)

Atendendo à estrutura onomástica do dedicante, *M. Baebius M. f.*, corresponde a uma afincada tradição latina republicana, que se apresenta mediante *praenomen* e gentílico latinos, bem atestado na Península mas raro na Lusitânia. Identifica-se, ademais, como *M(uniceps) M(unicipii) Feli(citatis) Iul(iae)*, referindo o título honorífico do município (mas omitindo deliberadamente o *cognomen* indígena), por conseguinte, a inscrição além de carácter religioso ganha também um valor político e oficial, expressando “um sentimento de identidade cívica, no quadro da afirmação da *urbs* como forma de coesão e identidade” (FERNANDES, 2002: 165 e 169).

Leite de Vasconcellos (1913: 303-304) e posteriormente Pedro Marques (2005: 105-106) sugerem poder tratar-se de um indígena que teria recebido a cidadania romana e, em agradecimento

por esse facto, teria oferecido uma ara à divindade protetora da harmonia do município e dos seus munícipes. Repleta de carácter oficial e público, poderia ter sido colocada no fórum da cidade, tendo a sustentar esta hipótese o facto de ter sido descoberta próximo da sua suposta localização.

No que toca a novos achados, destaque-se a inscrição cuja proveniência remete para a Porta Nova do Castelo de S. Jorge, quadrado P5A, consagrada a *Libertas Augusta* (nº 30) pelas entidades públicas da cidade de *Olisipo*. Nela os duúnviros, *S. Iulius Avitus* e *L. Cassius Reburus*, atuam em nome de toda a comunidade cívica, promovendo um ato que se reveste simultaneamente de religião e política, ao consagrarem a dedicatória a uma entidade divinizada de natureza abstrata associada à figura do imperador.

De acordo com Amílcar Guerra (2006: 279), o primeiro elemento que chama a atenção na inscrição é o tamanho, largura e profundidade dos caracteres, denunciando claramente uma hierarquização, em sentido decrescente, de forma a dar-se maior importância à entidade alvo da dedicatória. As dimensões e qualidade do monumento estão de acordo com uma família pertencente ao *ordo decurionum*, de possível origem itálica.

Uma análise onomástica aos magistrados reflete dois membros das mais destacadas *gentes* da cidade. O primeiro, *[Se]x(tus) Iulius Avitus* parece poder relacionar-se com um outro magistrado de igual estatuto, *L(ucius) Iulius Avitus*, identificado nas dedicatórias ao imperador Adriano (nº 35) e à sua mulher, Sabina Augusta (nº 36), que juntamente com o duúnviro *M. Gellius Rutilianus*, desempenharam o cargo em 121/122d. C. (MANTAS, 1982: 75-76). Amílcar Guerra (2006: 279) recorda que não é invulgar que se verifique uma tendência para a repetição de determinados *cognomina* no seio das famílias importantes dentro da mesma cidade, bem atestado no caso da *gens Iulia* a que mais amplamente se atesta na Lusitânia revelando, a par de Mérida, a maior concentração de toda a província.

O outro duúnviro, *L. Cassius Reburus*, de origem possivelmente indígena, pertencia à *gens Cassia* também ela particularmente concentrada neste município. A sua importância no contexto da cidade costuma associar-se a um estabelecimento termal que recebeu o seu nome, as *Thermae Cassiorum* (nº 59); ademais, o seu poder económico é exaltado pela posição relevante de um membro desta *gens*, *M. Cassius Sempronianus* (AE 1984, 526), originário da Lusitânia, o qual num ato de evergetismo testemunhado por um documento epigráfico identificado em Sevilha, promove a construção de um edifício de natureza desconhecida, sendo também conhecido pelas atividades

comerciais associadas ao negócio do azeite (*diffusor olearius*), cuja ação não se limita ao território hispânico, mas estende-se à própria Roma, como sugere uma marca laterícia aparecida em Óstia.

Estas personagens refletem bem o poder económico das elites olisiponenses, que beneficiavam certamente da posição privilegiada na cidade e no Império, particularmente evidente no contexto do comércio atlântico. Neste caso concreto promove-se o culto à entidade abstrata que gere os destinos do império a *Libertas* (“Liberdade”), qualificada com o adjetivo *Augusta*, demonstrando-se publicamente a intenção de cultuar concretamente as virtudes imperiais.

Os votos a *Libertas Augusta* caracterizam-se pela sua raridade, sendo mais frequente encontrar-se esta divindade no âmbito da numismática, especialmente a partir da dinastia dos Antoninos. Regista-se apenas mais um testemunho na Hispânia, nomeadamente em Málaga (CIL II 2035), datado do séc. II d. C. As afinidades com as inscrições que invocam os imperadores (nºs 35, 36 e 38) e as características paleográficas sugerem para a inscrição de Lisboa uma cronologia também do séc. II d. C. (GUERRA, 2006: 281-22; ALMEIDA, 2011: 56-57).

7.3. Divindades Orientais

7.3.1. O problemático culto à “Mãe dos Deuses”

Atente-se ao facto de a análise ao conjunto dos testemunhos de Átis-Cíbele na Hispânia verificar uma desvinculação do par divino, isto é, encontra-se o culto a Átis quase totalmente ausente na Lusitânia, local onde prima o de *Cybele*; ocorrendo a situação inversa na restante Península, onde escasseia o de *Cybele* e se destaca o de Átis. É possível que a solução mais plausível para a difusão do culto a *Cybele* na Lusitânia, passe por uma identificação a uma anterior Grande Deusa Mãe não mistérica, mas autóctone (ALVAR, 1993: 798-799).

No que toca à geografia do culto, verifica-se então que é a Lusitânia a província hispânica mais rica em testemunhos da sua vertente estritamente mistérica, atestada nas esculturas da divindade de Mértola e Mozinho; e nas inscrições de Mérida, Lisboa, Beja, Faro, Idanha, Cordoba, Robledillo de Trujillo e talvez Medellín, nas quais se invoca o nome da deusa frígia ou se menciona a celebração de *taurobolia* ou *crinobolia*. Enquanto as inscrições simplesmente dedicadas a *Magna Mater* surgem em Cáparra, Senhora dos Mártires, Belver, Coimbra e Cascais²⁵ (ALVAR, 1993: 800-801). Note-se que os ritos que implicam o sacrifício de uma vítima animal situam-se num nível iniciático que garante a existência de uma comunidade mistérica; enquanto uma inscrição consagrada apenas à ‘Mãe dos

²⁵ Vide cap. 3, alínea 3.3.1. para mais informações sobre o culto a *Cybele* em Cascais.

Deuses' corresponde apenas a um ato de piedade de um fiel, não necessariamente iniciado nos mistérios frígios.

Neste âmbito, especial interesse detém a inscrição de Lisboa (nº 26) encontrada em 1753 nas escavações para a construção de um prédio que torneja do Largo da Madalena para a Travessa do Almada, recolocada posteriormente na parede de tal prédio (SILVA, 1944a: 120-122; GARCIA, 1991: 449). Dedicada à 'Grande Mãe dos Deuses', sob os epítetos *Idaea* e *Phrygia*, pela *cernophora Flavia Thyche* em favor de *M. Iulius Cassianus* e de *Cassia Severa*, durante o consulado de *M. Atilius e Annius Gallus* (108 d. C.).

Segundo Fernandes (1998-99: 158) *M. Iulius Cassianus* e *Cassia Severa* poderão ser devotos ligados à burguesia local ou à sua clientela, tendo em consideração a importância dos *Cassii* e dos *Iulii* em *Olisipo*. Tendo em conta, por outro lado, a coincidência de cognome e gentílico entre ambos, estes indivíduos poderão refletir uma relação familiar, enfatizando a união de duas das mais importantes famílias de *Olisipo*. O homem poderia ser descendente de indígenas romanizados, integrado na época de César mas gozando, juntamente com a sua esposa, de plenos direitos de cidadania no momento da gravação da inscrição. Por outro lado, outros autores defendem que este casal poderá ter custeado a cerimónia ou ter intervindo como mediadores (sacerdotes) do ato ritual.

Por sua vez, *Flavia Thyche* seria certamente uma liberta de origem oriental que, em época flávia, conseguiu uma certa participação social através da iniciação mística, desempenhando o cargo de *cernophora* (extraordinariamente raro na epigrafia romana), cuja função no culto seria, durante as procissões, transportar o *kernos* (vasos sagrados) no qual eram depositados os *uires* da vítima sacrificada ou, noutras versões, os frutos a oferecer aos deuses. Ainda que não se saiba concretamente qual o papel de *Flavia* no culto, certamente a inscrição não documenta um taurobólio, pois este apenas surgiu posteriormente, com Antonino Pio.

Flavia Thyche é um bom exemplo de uma liberta que terá recebido o gentílico do patrono, certamente durante o período da dinastia flávia, tendo mantido o nome de escrava, que já teria quando foi comprada, tendo-lhe sido atribuído pelo antigo dono, confirmando-se a preferência de escravos com nomes relacionados com a Boa Sorte e a Fortuna (ALVAR, 1993: 809; *idem*, 2002: 207; DELGADO, 2000: 126-128; ALMEIDA, 2011: 105-06).

Esta inscrição demonstra, sem margem para dúvidas, que o culto a *Cybele* estava já organizado em *Olisipo* no séc. II d. C. O estatuto libertino da dedicante coaduna-se com o predomínio dos libertos entre os devotos da *Magna Mater*, especialmente no que toca à participação das mulheres no desempenho de cargos relativos às divindades místicas.

A ara em mármore vermelho dedicada a *Deum Matri* por T. *Licinius Amaranthus* (nº 27), foi encontrada em 1753 durante as escavações para a construção do prédio que torneja do largo da Madalena para a travessa do Almada, sendo posteriormente encastrada na parede oriental de dito prédio e assente sobre um pequeno fuste de coluna, que D. Caetano de Bem considerou fazer parte do monumento (SILVA, 1944a: 122-123; GARCIA, 1991: 449).

O *cognomen* de origem grecizante do dedicante aponta para uma origem servil, no entanto, o uso dos *tria nomina* sugerem que, posteriormente à manumissão, o dedicante tenha obtido a cidadania. Tendo origem na Península Itálica, a gens *Licinia* é muito comum no nordeste peninsular logo a partir do séc. I a. C., mas também na Lusitânia e na Bética, maioritariamente entre libertos, mas também difundida por magistrados como P. *Licinius Crassus* que venceu os lusitanos em 93 a. C. Em *Olisipo* esta gens encontra-se também documentada em C. *Licinius Decimianus*, que consagra um voto a Esculápio (nº 10) (ALVAR, 1993: 810; ALMEIDA, 2006: 113-14).

8. Uma Nova Religião para o Império: o Culto Imperial

*“César conquistou para nós uma paz profunda.
Não há guerras, nem batalhas, nem ladrões, nem piratas,
e podemos viajar a todas as horas e navegar do Oriente a Ocidente”.*
Epícteto, III, 13, 9

8.1. Religião e poder político: uma breve reflexão de enquadramento

“Cuius regio eius regio”
(PANIKKAR, 2007: 87)

Optou-se por se começar este capítulo com um velho ditado romano que ainda hoje permanece válido: “a religião segue quem detém o poder”, uma vez que para se compreender o fenómeno do culto imperial como verdadeiro instrumento nas mãos do Estado, tem de se ter em consideração o contexto sócio-cultural e a relação entre religião e política, indissociáveis no mundo antigo.

Um dos factores que imediatamente chama a atenção é que, analisando-se as fontes clássicas, verifica-se a ausência de um termo próprio que designe “culto imperial”, encontrando-se apenas em Tácito a definição de “*adulatio*”, como designação para o culto ao soberano (GÓMEZ e EZQUERRA, 2009:426).

Todos os fenómenos que tinham como finalidade a exaltação de um indivíduo, manifestação pública de homenagem ou conservação da sua memória por parte de uma comunidade, eram obrigatoriamente decretados pela assembleia municipal e designar-se-iam “*honores*”. Quer no mundo grego como no romano, desde tempos remotos, se premiava com *honores* póstumas (na forma de um culto) a virtude, o mérito militar e a luta pelo bem comum. Neste panorama, fundadores de cidades, evergetas, guerreiros, mas também poetas, filósofos e atletas eram honrados pelo povo e exaltados como exemplos para a sociedade, razão pela qual se conservava a memória das suas façanhas e se mostrava a gratidão da cidade que tinham servido (FISHWICK, 1993: 3; CASTILLO RAMÍREZ, 2008: 753-754).

No ideal greco-romano, a *Iustitia* e a *Pax* consistiam nos dois pilares fundamentais para a consolidação do domínio monárquico. Para estes se manterem, o governante deveria ser dotado de uma inteligência inspirada pelos deuses, a *providentia*. Um soberano providente era aquele capaz de prever os perigos que ameaçavam a estabilidade do Estado e de os solucionar antes que ocorressem, sendo assim a *providentia* a virtude essencial tanto para chefes militares como para líderes políticos.

Antes da desestruturação definitiva dos valores republicanos e do prolongamento indeterminado da guerra, alguns chefes militares apresentaram-se ao povo como salvadores e pais da pátria, garantes da paz, justiça e liberdade (p.ex. Sila). Posteriormente, estas virtudes não fizeram diretamente parte do culto imperial mas da propaganda imperial, uma vez que para se convencer o povo, utilizaram-se meios de manipulação psicológica tais como oráculos, presságios ou histórias míticas relativos ao nascimento ou morte dos governantes (CASTILLO RAMÍREZ, 2008: 755-756).

Neste contexto, o facto do mundo romano contar com uma forte tradição no culto dos antepassados, cuja memória se conservava durante gerações, levou à associação de determinadas personagens aos deuses, como os Cipiões, os *Cornelii*, os *Pompeii* ou os *Iulii* como meio explorado para propaganda pessoal, que se cimentava na criação de uma linhagem mítica e na incorporação de divindades entre os antepassados mais remotos da respetiva *gens*.

A ideia de origem divina da família *Iulia*, cultivada primeiro por César e depois pelo seu filho adoptivo Augusto, representou um elemento essencial na origem do culto imperial. A propaganda augustana visava por este meio difundir a ideia que o imperador era um homem acima dos outros porque protegido por todas as divindades. Esta ideia teve grande sucesso nas classes inferiores, especialmente nos libertos originários da parte oriental do Império onde o culto ao soberano estava já desde há muito enraizado no espírito dos habitantes (DUTHOY, 1976b: 1294).

Nestes termos, compreendemos que os mecanismos de conquista de poder que utilizou a *gens Iulia* não eram novidade em Roma. César e depois Augusto fizeram uso de meios de exaltação pessoal aceites na República e puseram em marcha uma perfeita máquina de propaganda. O seu êxito explica-

se pela conjugação de inúmeros factores como o apoio de um exército poderoso, o contributo das fortunas da clientela provincial, a vitória de César sobre Pompeio e a vitória de Octaviano no Ácio sobre Marco António e Cleopatra.

O imperador, ao ser privilegiado pela capacidade de comunicar com os deuses através do cumprimento da *pietas*, era o garante do bem-estar e estabilidade gerais; nestas circunstâncias, era o representante da vontade divina sobre a terra, estando por isso sistematicamente acompanhado por um sistema de propaganda simbólica destes mesmos ideais. No entanto, nenhum dos imperadores foi considerado realmente um deus por nenhum dos seus contemporâneos. As estátuas, altares e festas privadas integradas nos fastos do Estado não eram promovidas por iniciativa do povo mas antes pelos círculos de clientela que se via beneficiada com tais atos de adoração (CASTILLO RAMÍREZ, 2008: 757)

8.2. Origens do culto

8.2.1. Antecedentes: poder absoluto por direito divino

Segundo Francisco Velasco (2002: 20) foram historiadores e escritores da antiguidade como Evémero de Mesene, quem propositadamente humanizou os deuses do passado para que deste modo fosse mais credível a divinização dos homens que governavam o presente. Neste âmbito, se os grandes deuses do panteão foram antigos grandes reis seria lógico que se divinizassem os grandes reis do presente, uma vez que no futuro seriam estes os grandes deuses do panteão.

No séc. IV a. C., Alexandre conquista a Pérsia e insere-se nas tradições orientais, levando a que na Macedónia se substituísse o regime democrático pelo monárquico, mais próximo do despotismo oriental. A grande extensão do império asiático que foi, em tão pouco tempo, tomada sob domínio de Alexandre, propiciou o contacto com outros modos de governo piramidal, concretamente o egípcio no qual o faraó sustentava o seu poder numa ideologia que o tornava divino. Como discípulo de Aristóteles, Alexandre tinha consciência de que se devia comportar de acordo com as características de cada povo, isto é, na Pérsia um déspota e na Grécia um democrata. Porém, errou ao desejar que os seus companheiros do exército o tratassem como uma entidade divina à moda oriental, onde o grande líder soberano deificado era, simultaneamente, o grande líder guerreiro.

Neste âmbito, as suas conquistas no Oriente tornaram-se um dado fulcral para a ideia de rei-deus e para o desenvolvimento do culto dos governantes. O elemento chave foi a visita ao oráculo de *Amon*²⁶, onde a ambição pela confirmação de um nascimento divino se mascarou de vontade de

²⁶ Relembre-se que César enveredou por caminho semelhante quando visitou o oráculo de *Melkart* (Heracles grecoizado) em Cádiz, que lhe prediz ser o novo Alexandre e garante vitória nas grandes campanhas da Gália.

conhecer o desfecho do conflito com *Darius* (FISHWICK, 1993: 6). Não obstante, se na perspectiva faraónica todos os reis do Egipto eram por definição filhos de *Amon Re*, ao reconhecer Alexandre como tal, agora que ele dominava o Egipto, o sacerdote do oráculo seguia apenas as regras estabelecidas desde há muito. No entanto, a identificação de *Amon* com *Zeus* implicou o reconhecimento de Alexandre como filho do mais poderoso deus grego.

De grande importância para solidificar esta ideologia foi a fundação espontânea de cultos a Alexandre nas cidades gregas da Ásia Menor, numa demonstração de gratidão para com o libertador da tirania persa. Mais problemática foi a instauração do culto na Grécia Continental. No entanto, se Alexandre muito desejava ser deificado, parece claro que esta não foi uma ordem direta sua, como parece comprovar um debate ocorrido em Atenas, no qual os espartanos intervêm dizendo “se Alexandre deseja ser um deus, deixem-no sê-lo” (*Aelian, Varia Historia* 2, 19; cf. *Plut. Mor.* 219e) (*apud* FISHWICK, 1993: 9-10).

Sendo o destino dos heróis a astralização (comungando do mesmo espaço que os deuses celestes), após a sua morte, Alexandre tornou-se exemplo a seguir como homem cujas ações o elevaram ao mundo divino. Neste panorama, se por um lado, ao pretender ser deificado em vida, repugnou ao espírito grego, por outro, tornou-se o protótipo histórico de herói dadas as certezas de ter realmente existido e vivido entre os homens, e tornando-se o seu túmulo em Alexandria alvo de frequentes peregrinações.

Todavia, foi a dinastia ptolemaica quem deu origem à realidade política do culto. Cerca de uma década antes de falecer, Alexandre tinha fundado Alexandria perto do Mediterrâneo, longe do Nilo e do Egipto faraónico. Após instalar-se a problemática da sucessão do Império, este acaba por ser repartido pelos seus generais: de imediato, Ptolomeu reclama o Egipto e parte com os seus exércitos para Alexandria. Os restantes aceitaram levianamente esta decisão tendo em conta não se tratar da Grécia ou da Macedónia - mal sabendo que seria esta a província que mais triunfaria culturalmente no futuro da humanidade!

Ptolomeu era um modesto general macedónio que comandava uma parcela dos exércitos de Alexandre. Nunca se notabilizou como estratega militar, sendo mais um político inato na tradição aristotélica, apresentando-se, por isso, decisivo para a solidificação e transmissão do legado de Alexandre. Neste contexto, funda em Alexandria um túmulo que integrava todos os membros da dinastia ptolemaica, funcionando simultaneamente como local para descanso do corpo e como templo transformado em *pantheon*. Esta obra significava que a herança de Alexandre, não só era a cidade de Alexandria mas também a própria dinastia ptolemaica. Ao se colocar, simbolicamente, sob a égide de Alexandre, conferia simultaneamente maior legitimidade ao novo regime.

Atendendo ao facto de grande parte da sociedade ser culturalmente grega, para assegurar o poder foi crucial não serem adotados – pelo menos no início - vícios do Egipto faraónico. Assim, Ptolomeu não caiu no mesmo erro que Alexandre: para os gregos era grego e para os egípcios, egípcio! Porém, pouco a pouco, a cultura grega foi-se deixando penetrar pela egípcia, como bem exemplifica a própria divindade protetora da cidade, Sérapis, que sincretiza Osíris com Ápis.

No entanto, para os egípcios, a dinastia ptolomaica era considerada uma dinastia faraónica e, como tal, se o faraó era já divino em vida a mesma ideologia foi transposta para os Ptolomeus, como testemunham as suas representações em baixo-relevo ao lado dos deuses, num esquema iconográfico similar ao do Antigo Egipto.

Concomitantemente, o desejo de enfatizar uma ligação com o fundador da dinastia foi uma forma de legitimar a subida ao trono e sacralizar o seu poder como meio de consolidação do novo governo, adicionando-lhe prestígio e justificação. Assim, no Egipto, verificou-se um verdadeiro culto ptolomaico familiar, que posteriormente, em 311 a. C., é acrescentado por Ptolomeu I Sóter um culto póstumo em honra de Alexandre. Naturalmente, este culto oficial parece resultar do desejo por parte de Ptolomeu de afincar a sua relação com Alexandre. Aquando da morte de Ptolomeu I, o seu filho Ptolomeu II *Philadelphus* promoveu a deificação dos pais, por meio da construção de um templo. Este momento marca o início do culto ptolomaico dinástico, isto é, quando se incorporaram os restantes membros da família além do principal governante (FISHWICK, 1993: 13-15).

O peso da dinastia era assim imenso do ponto de vista ideológico e político por isso, foi precocemente planeada uma aliança com Roma Republicana, prevendo-se que esta viria a ser uma grande potência. Ainda que tal aliança tenha culminado com Césarion, filho de César e Cleopatra VII, todavia, o Senado romano não queria partilhar as riquezas do Mediterrâneo e receava ser ultrapassado pelo poder desta superpotência, acabando por colocar um ponto final na aproximação equitativa entre estes dois centros.

Por outro lado, ainda que, ideologicamente, Roma ainda não estivesse preparada para um César *dictator e imperator* porém, esta situação deixou sementes bem enraizadas. Uma geração depois, Augusto muda de estratégia e beneficia de um mundo dotado de uma mentalidade completamente diferente (FISHWICK, 1993: 46), sendo este ambiente religioso que facilitou o culto aos imperadores.

8.2.2. *Genius Publicus e Dea Roma*

Em 218/17 a. C. encontramos em Roma o primeiro testemunho do culto oficial ao *Genius Publicus*, precisamente na época em que a influência grega era mais forte. Posteriormente, em 195 a. C. os habitantes de Smyrna (cidade implantada na costa egeia da Anatólia) fundaram um templo a *Dea*

Roma, numa atitude de apelo contra *Antiochus III*. Por volta desta data o culto a *Roma* surge também em Rodes e nas cidades em seu redor, particularmente em zonas onde similares honras tinham sido prestadas aos reis helenísticos, por conseguinte, teriam sido muito provavelmente indivíduos gregos quem inicialmente personificou esta divindade.

A principal diferença é que *Dea Roma* era uma divindade e não um governante, porém, jogou um papel central na abertura do caminho concebido por Augusto, isto é, o culto da personificação da República permitiu fazer uma ponte entre o helenístico culto dos governantes e o culto imperial romano, sendo plausível que a combinação do culto entre um representante do Império e a sua abstração deificada estivesse disfarçada nos planos de Octávio de 30/29 a. C.²⁷

Neste quadro, a criação grega da deusa que personificava a República, *Dea Roma*, tornou-se também a personificação da Roma Imperial, fornecendo uma das mais importantes bases para a origem do culto imperial (FISHWICK, 1978: 1206-1208). Outras figuras-chave nesta conjuntura são a de Rómulo (fundador da cidade) que, tomando o nome de *Quirinus*, ascendeu aos céus para junto das outras divindades; ou a dos Gracos que, considerando as ações benéficas realizadas para com a cidade, foram homenageados pela comunidade com oferendas espontâneas.

A conclusão a retirar é que durante a República, pessoas de vários estratos sociais já estavam preparadas para honrar os seus bem-feitores favoritos e colocá-los num plano próximo ao dos deuses. Esta circunstância deve-se ao facto de durante o último século a. C. ter ocorrido em Roma um influxo de população da zona oriental do império e, com ela as ideias gregas de deificação (FISHWICK, 1993: 49-55).

8.2.3. O culto a *Diuus Iulius*

Revelou-se essencial uma análise do *cursus honorum* de Júlio César, sacralizado pelo cargo de *pontifex maximus* recebido em 63 a. C., que o elevou a mediador entre deuses e cidadãos, na medida em que foi o primeiro líder do Estado romano a receber honras divinas pelo senado, passo fundamental para uma mudança de direção na política romana.

Após a batalha de *Munda*, mas antes do seu regresso a Roma em 45 d. C., seguiram-se novas vagas de honras votadas pelo senado, coincidência ou não com o aniversário da fundação de Roma, que enfatizavam a figura de César como novo Rómulo. Remetendo para o mundo Egípcio e Persa, as *honores* conferidas passavam pela permissão em realizar sacrifícios públicos no festejo do seu aniversário, pela presença de uma estátua sua nas cidades de Itália e nos templos de Roma, e ainda pela garantia da sua mobilidade pública num trono dourado. Por outro lado, procurou elevar o seu *status*

²⁷ Bem documentada nas províncias, a manifestação mais típica desta associação veio a ser o culto prestado a *Roma e Augusto*.

considerando a sua *gens* descendente de Vénus por via de *Aeneas* de Tróia, e mandando edificar um templo a *Venus Genetrix* no centro do novo *Forum Iulium*, sendo colocada junto do Capitólio uma estátua sua com o globo terrestre aos pés, num claro simbolismo helenístico (FISHWICK, 1993: 56-61).

A elevação de César à categoria de divindade do Estado, em 44 a. C., constituiu o passo final na introdução do culto imperial em Roma, como fundação religiosa de uma monarquia. Se aceitou honras e ornamentos conferidos pelo senado que sugeriam uma deificação, contudo, não aceitou o título de *rex*. Obviamente, não faria sentido arriscar tudo aceitando o perigoso título de rei, quando já tinha concentrado na sua pessoa a essência de um regime monárquico, reunindo em si os títulos de *consul*, *imperator*, *triumphator*, *dictator perpetuo*, *pontifex maximus*, *augur et praefectus morum*.

A maioria dos investigadores concorda que César desejava tornar-se monarca divino ainda em vida, pretendendo criar um flaminato próprio para o seu culto e substituir o culto a *Dea Roma* como foco central da lealdade ao Estado. Ademais, já longe do típico governo republicano, nos últimos meses de vida portou-se como um autocrata, beneficiando de uma posição de quase monarca e contrariando a sua afirmação “não sou *Rex* mas *Caesar*” (FISHWICK, 1993: 67-70).

Contudo, após a sua morte, o povo procedeu a uma série de ritos e oferendas no local de cremação do *dictator*, composto por um altar²⁸ e uma coluna com a inscrição *parenti patriae*. Note-se que este fenómeno não correspondeu a um culto organizado pelo Estado mas o resultado espontâneo do entusiasmo do povo.

Um ano depois, Octávio anunciou que patrocinaria os jogos *ludi Victoriae Caesaris*, em memória do tio-avô. Durante esta ocasião, o facto de um cometa ter ficado visível durante sete noites consecutivas foi entendido como a astralização de César (*sidus Iulium*), confirmação sobrenatural que a sua alma tinha sido recebida nos céus²⁹. Posteriormente foi colocada uma estrela por cima da cabeça da sua estátua no templo de *Venus Genetrix*. O dogma da descendência de Vénus tinha agora passado como herança para Octávio. Posteriormente, a estrela tornou-se o símbolo de *Iulius* divinizado e confirmação da sua apoteose (FISHWICK, 1993: 71-75). Agora o seu representante na terra era Octávio, que se passou a identificar como *C. Iulii Diui filius Caesar*, e a ter um deus como pai!

Se “ (...) de “fils de divin” à “divin” la distance n’est pas grande” (ÉTIENNE, 1958: 389), contudo, e ainda que continuando muitos dos programas de César, Augusto foi prudente ao reservar a deificação para depois da sua morte.

²⁸ Posteriormente, o altar original de 44 a. C. foi incorporado no templo de *Divus Iulius*.

²⁹ *Sue. Oiv. Iul.*, 88: “*stella crinita per septem continuos dies fulsit exoriens circa undecimam horam, creditumque est animam esse Caesaris in caelum recepti; et hac de causa simulacro eius in uertice additur stella.*”

8.2.4. O programa político de *C. Iulius Caesar Octavianus*

*“A Itália inteira me prestou juramento de sua livre vontade
e me reclamou como chefe na guerra que venci em Áccio”
(Res Gestae, 25)*

Os elementos essenciais na política de Augusto podem resumir-se na libertação do povo do domínio das facções; no reforço das hierarquias sociais; na ênfase dado às tradições republicanas (não aceitando magistraturas em contradição com os poderes ancestrais - *mos maiorum*); na associação às abstrações-chave e culto das divindades oficiais intimamente ligadas à figura do governante. A escolha do próprio nome não ficou isenta: *Imperator* (poder dado pelos soldados devido à vitória na Batalha do Áccio) *Caesar* (poder justificado pela hereditariedade) *Augusto* (“aquele que é sagrado”, “o que tudo aumenta”)³⁰.

O culto à sua pessoa, instaurado rapidamente nas províncias orientais (29 a. C.), proporcionou a Augusto um elemento de coesão política. Finalmente, em 12 a. C. recebe o cargo de *pontifex maximus*, - aproximando-se ainda mais dos deuses – honra que culminaria a sua carreira religiosa e passo essencial para a sacralização da sua pessoa. Se por um lado, recusou o cargo de *pontifex maximus*, herdado de César, permitindo que *Lepidus* o carregasse até à sua morte e assim evitando o desagrado público; por outro, aceitou ser tribuno, usar a coroa de louros e que a sua estátua ocupasse os templos dos municípios itálicos, fora de Roma (FISHWICK, 1993: 78-79). A apoteose era algo que estava agora garantida: Octávio era celebrado como aquele que preparava em terra o seu caminho para o céu. Estava-se no momento ideal para se ultrapassar a linha que ligava mortalidade e divinização!

Destaque-se, neste âmbito, o facto de Octávio se associar a *Apollo* no intuito de afirmar a sua política, criando o mito de ter sido gerado por esta divindade aquando de uma visita à sua mãe *Atia*, na forma de uma serpente. Motivos políticos, decerto, estariam na base da adoção de uma divindade grega associada ao Sol como divindade protectora pessoal (FISHWICK, 1993: 80-81).

Todavia, o tom de moderação da política de Octávio era apenas aparente. O seu programa político atingiu o clímax com a vitória do *Actium* em 31 a. C. (atribuída a origem divina), que se estabeleceu como evento crucial para assegurar o Império e restaurar a paz, e levando a que ocupasse a posição de César como governante do mundo romano. Pouco depois da batalha do Áccio, onde Octávio havia derrotado Marco António, o novo governante de Roma reorganizou as províncias

³⁰ Esta é uma trilogia utilizada pelos seus sucessores à exceção de Tibério, que ao pretender ser um imperador civil, afasta-se do poder militar (reflectindo-se na sua nomenclatura). Neste panorama, a mensagem que o seu programa político pretende transmitir parece clara.

orientais. Parece ter existido um esforço para propagar o culto de *Divus Iulius* não só por Roma mas por todas as províncias, reflectindo-se na permissão para a construção de um templo a *Dea Roma* e a *Divus Iulius* em *Ephesus*, em 29 a. C., como resposta ao auxílio das cidades da Ásia e *Bithynia*, nos quais César foi denominado de *Herói Iulio* (FISHWICK, 1993: 76-77; GÓMEZ e EZQUERRA, 2009:426).

Dois anos mais tarde, as honras culminaram na atribuição do nome *Augustus* pelo Senado. Neste contexto, no que toca ao culto do *Genius* – essência divina e espiritual do imperador – as suas origens parecem remontar às honras dadas pelo senado a Octávio depois do *Actium*, permitindo uma libação ao seu *Genius*. Robert Étienne (1958: 306-309) considera o *Genius* como “la divinisation de l’esprit d’un homme”, no entanto, este não é um homem qualquer pois descende, em linha directa, dos deuses. Assim, este culto apresentaria uma origem privada, na medida em que reconhece o valor divino do espírito humano e remete ao imperador como *pater familias*, sendo a partir dele que se pôde afirmar o culto ao imperador em vida.

Porém, se o triunfo em Alexandria contribuiu para a inclusão do *Genius Augusti* no culto privado, a grande inovação veio em 7 a. C. quando foi reavivado o culto aos *Lares Compitales* que, nos finais da República, tinha caído em desuso. Augusto colocou nas encruzilhadas da cidade a imagem do seu próprio *Genius* entre as estátuas dançantes dos *Lares*, doravante em associação como *Lares Augusti*. Foi esta combinação de práticas republicanas que possibilitou um meio indireto para o culto pessoal a nível público.

Por outro lado, como se viu supra, a imagem pública de bom governante refletia-se no culto de algumas abstrações - doravante virtudes imperiais -, como *Victoria Augusta*, elemento chave na ideologia imperial; *Pax Augusta*, personificação da paz trazida por submissão ao imperialismo romano; *Concordia Augusta*, harmonia no seio da família imperial e, por conseguinte, entre todos os cidadãos do império; e também *Salus, Fortuna e Felicitas Augustas*. *Concordia* juntamente com *Salus* compunham os elementos essenciais para a boa evolução do Império, pois garantiam a harmonia reinante entre os membros da família imperial. Note-se ainda a relação directa do epíteto de “Augusta”, - como lisonja ao imperador, que assim é associado aos imortais -, atribuído às *virtutes* como *Aeternitas Augusta*, interligando assim a imortalidade de Roma à do Imperador (FISHWICK, 1993: 83-86; ÉTIENNE, 1958: 332 e 343).

No entanto, apesar de ser filho de um deus (*Diui filius*), Augusto mostra-se prudente, entrando no panteão pé ante pé, isto é, permitindo serem divinizadas algumas das suas qualidades, o seu *Genius* e o seu *Numen*, mas nunca a sua pessoa. Serviu-se dos conceitos religiosos com prudência mas eficácia, chave para conseguir o poder absoluto numa sociedade altamente apegada aos princípios republicanos de divisão dos poderes.

Todavia, para quem aclamava ser defensor das tradições, ser meramente um *princeps* numa República restaurada estava fora de questão. O culto, de uma forma ou de outra, transformou-se numa necessidade política!

8.2.5. O Proto-Culto

“(...) la guerre, le chef, l'*hospitium*: trilogie
que comande une mentalité.”

(ÉTIENNE, 1958: 66)

Para alguns autores, a história global do culto imperial mergulha as suas raízes no passado da Hispânia, onde figurava um costume entre Iberos e Celtas, que se baseava em manifestações de devoção aos chefes militares depois de mortos. Esta tradição ficou conhecida por *devotio iberica*, e interpretada pelos romanos como um aumentativo da *fides* (ÉTIENNE, 1958: 112-114). Se para a população hispânica esta vulgar manifestação de *fides* (própria do seu tipo de cultura) era sentida mais pessoalmente como uma jura pessoal e oral de fidelidade, concórdia e hospitalidade; para a população da Roma urbana, filtrada em legislação escrita e estruturada numa base de profunda hierarquia de poderes (mais abstrata e impessoal), foi encarada como muito mais que isso, fazendo ascender a *devotio* ao plano divino.

Ora, a origem do culto na *devotio iberica* parte do pressuposto de que na Hispânia pré-romana, o chefe militar, como garante da paz, era alvo de adoração. Todavia, do ponto de vista histórico, a primeira manifestação, designada de *proto-cultural*, ocorreu em *Tarraco* aquando da instalação de Augusto na cidade, em consequência das Guerras Cântabras. No entanto, alguns investigadores defendem que o facto de estas manifestações serem propostas pelo senado da *Colonia Triunfal* de *Tarraco* - destaque-se o título de colónia que denuncia a existência de uma população de origem romana, e também o termo “senado” que implica a existência de cidadãos romanos ou, pelo menos, romanizados - faz com este fenómeno nada tenha a ver com o mundo indígena.

Seguindo esta ideia, Gómez e Ezquerro (2009: 429-31) insistem que esta prática não passaria de mera construção historiográfica, atuando como forma de propaganda na literatura de conquista, baseando-se no facto destas manifestações apenas terem surgido em período imperial, pelo que não poderiam ter sido o modelo utilizado no estímulo da criação do culto imperial na Hispânia.

Ademais, verificou-se que as zonas onde se documenta esta prática não foram as primeiras a praticar os rituais consagrados aos imperadores, mais aumentando as suspeitas de se tratar de dois fenómenos distintos. Se existisse uma relação entre a adoração aos imperadores e o culto ao chefe seria

de esperar um maior florescimento deste nas regiões onde *devotio* e clientela indígenas eram instituições características.

Ademais, as expressões materiais da *devotio* não têm ritualização específica e sistemática nem implicam a nomeação de sacerdotes, ou a construção de templos e altares, nem a celebração de festas periódicas. Assim, do ponto de vista das crenças, nem os rituais nem a dinâmica social oferecem conexão entre a instituição romana e a prática cultural peninsular.

É então plausível concluir que, como defendia Robert Étienne (1958: 79-80), as noções de *devotio* romana e ibérica se encontrarem assim afastadas por um fosso profundo. Neste panorama, resulta importante assinalar que o culto aos imperadores romanos é uma prática religiosa que surge com as mudanças que se produzem em Roma no final da República, com a instauração do Principado, apresentando portanto um carácter essencialmente romano. Assim, os ibéricos teriam começado a prestar culto aos imperadores romanos como resultado do profundo câmbio cultural que foi transformando os seus antigos costumes numa nova cultura mista.

No entanto, se é descartada a influência da *devotio* ibérica no surgimento do culto imperial, convém indicar quais foram as forças dinamizadoras e o motivo da pronta adoção das novas práticas rituais pela sociedade hispano-romana, práticas essas que estariam assim principalmente circunscritas ao âmbito urbano. Note-se ainda que o impacto e desenvolvimento destes novos rituais estiveram em estreita relação com a proximidade cultural e política das distintas províncias com Roma e com o novo sistema de governo.

A *fides* só por si não chegaria. Esta realidade somente resultou num clima ideológico propício, quando se articularam três condicionantes que deram oportunidade à criação do culto na transição de regimes, tendo como forças dinamizadoras o imperador, os governadores provinciais e os notáveis municipais. A participação dos oligarcas locais resulta especialmente importante, uma vez que foram eles os principais beneficiários do novo sistema, no qual a vinculação à ideologia imperial garantia o seu prestígio a nível local.

O culto ao imperador converteu-se assim numa ferramenta para a promoção social, materializando-se em forma de doações de templos, aras ou celebrações lúdicas. Assim, foram na sua maioria os impulsos locais – não espontâneos – que deram forma aos rituais do culto imperial. Estas decisões coletivas emanadas pelos distintos municípios ou colónias, contactavam com a capital do Império por meio de uma embaixada, tendo como exemplo a que a Ulterior enviou para pedir a Tibério permissão para erigir um templo ao imperador e sua mãe (ÉTIENNE, 1958: 4; DELGADO, 2011: 232).

Neste quadro, as práticas de adoração imperial surgiram prematuramente na Hispânia, ainda sob o reinado do primeiro dos Césares. Destaque-se neste âmbito, o altar de *Tarraco* (25 a. C.), que surge

representado nas moedas da colónia e a ara dedicada em *Bracara Augusta* (3-2 a. C.). Ainda que a existência de templos e altares não implicasse necessariamente a eleição de sacerdotes, é bastante provável que estes já existissem na época de Augusto, pois é plausível que o surgimento de sacerdotes cívicos do culto imperial tivesse sido paralela à construção dos templos que serviriam para albergar os novos rituais.

Graças às cunhagens de *Tarraco* e de *Augusta Emerita* pôde inferir-se que estes grandes espaços cultuais foram apenas construídos em época tiberiana. Parece então seguro afirmar que o flaminato provincial apareceu também pela primeira vez na Hispânia sob este imperador (FISHWICK, 1978: 1209; STYLOW, 2006: 297-299; GÓMEZ e EZQUERRA, 2009: 432).

Assim, o culto imperial estruturou-se das províncias para Roma, caracterizando-se por ser um culto oficial que abrangeu todo o Império, surgindo de forma espontânea nas elites das cidades de *Tarraco* e de *Augusta Emerita*, e não imposto pela capital do Império. O objetivo seria cultuar a pessoa do imperador assumindo-o como *pater familias* da grande *domus* que era o Império, isto é, não como simples homem mas como um homem que partilhava atributos com os deuses (ÉTIENNE, 1958: 4; DELGADO, 2011: 232). Se em Roma, côsules e sacerdotes consagravam anualmente votos pela *salus* do *princeps*; nas províncias seriam os governadores a executar semelhante cerimónia (FISHWICK, 1993: 89-90).

O culto apresenta então um cariz político e ideológico muito forte uma vez que com ele se pretendia manter a unidade do Império sobre a égide de Roma – a *Roma Aeterna* - a nível económico, cultural e militar.

8.2.6. *Augustus* no Ocidente

Após receber o *Imperium*, Augusto visita a Hispânia com o objetivo de submeter os Cântabros, uma vez que o Império não era total sem esta região, isto é, não se poderia inaugurar a *Pax Romana* se ainda existiam zonas não pacificadas, no entanto, verificaram-se aqui simultâneas intenções de controlar uma zona mineira muito rica.

O desgaste do conflito foi tal que Augusto adoeceu, recolhendo-se em *Tarraco* para recuperar forças. Após um ciclo de vitórias e a sobrevivência do imperador, o senado desta cidade propôs consagrar-lhe um templo. Ainda que este tenha recusado, por se tratar de uma proposta de deificação em vida e temer a reação do exército e das elites romanas, aceita a consagração de uma ara em sua homenagem (ÉTIENNE, 1958: 362-364). Concomitantemente, a lealdade da Hispânia mereceu uma recompensa que se refletiu, entre 31 e 28 a. C., no novo impulso na política de urbanização

(ÉTIENNE, 1958: 358). Neste contexto, a colónia *Augusta Emerita* foi fundada no ano de 25 a. C., tendo como primeiros colónos os soldados veteranos das legiões X *Gemina* e V *Alaudae*, que haviam lutado nos anos anteriores contra os Cântabros e Ástures. A cidade encontra assim o seu nome na relação etimológica com a palavra latina *emeriti*, que designava os soldados licenciados.

Posteriormente, *Tito Carisio* conquistou *Lancia*, principal cidade dos Ástures, e controlou outros pontos estratégicos da zona. Como recompensa, Augusto mandou licenciar os soldados mais velhos, quiçá como incentivo aos mais novos ao verem materializado o prémio da luta e lealdade a Roma. No entanto, assim que Augusto regressa a Roma, as rebeliões recomeçaram e, no ano de 19 a. C., *Agripa* foi enviado para sufocar uma nova revolta. Parte destes episódios e o respeito pelos anteriores chefes do exército, ficou gravada na memória dos veteranos licenciados que tinham assentado na nova colónia lusitana.

Tal como outras colónias fundadas por Augusto, recebe o epíteto *Iulia*, pois interessava trazer de novo a memória da prestigiosa figura de Júlio César, e assegurar a aceitação de um novo membro da família *Iulia* como sucessor no poder. A glória incontestável de Júlio César estava difundida por todo o Império, de tal modo que a inclusão do *cognomen Iulius* no nome de uma colónia era símbolo último de honra e prestígio. Concomitantemente, *Iulius* associado a *Augustus* representava a união simbólica entre pai e filho e a continuação de uma política de romanização eficaz (CASTILLO RAMÍREZ, 2008: 287-294). E quem melhor que o *divus Iulius* para garantir o governo de Augusto e legitimar a sua conquista ao poder absoluto?

A maioria das consagrações de monumentos a Augusto dá-se a nível do culto municipal e não provincial, como atestam os altares cívicos de *Tarraco* e de *Narbo*, dos mais antigos conhecidos no ocidente latino, ilustrando a espontaneidade com que os municípios tendiam a estabelecer cultos (FISHWICK, 1993: 146). De acordo com Robert Étienne (1958: 249-250), o culto municipal representa “le triomphe de l’unique et du singulier”, pois não foi criado como medida geral imposta pelo Estado, mas como uma homenagem que o corpo municipal rende à divindade imperial, materializando-se em consagrações espontâneas de monumentos nas cidades privilegiadas, mesmo sem havendo um culto organizado, isto é, sem que existam ainda corpos sacerdotais.

Podemos então concluir que as manifestações de culto imperial na Hispânia integram-se dentro de um processo mais amplo de promoção social das elites provinciais³¹.

³¹ Atendendo a este panorama, destaque-se a importância do papel do exército e das colónias militares (como *Tarraco* e *Emerita*), como meios de propagação do culto imperial (ÉTIENNE, 1958: 386).

8.3. Consolidação do culto

8.3.1. O culto a *Diuus Augustus*

Se o culto dinástico foi uma preocupação constante de Augusto, durante o seu principado faltava ainda organização e hierarquia institucionais sólidas (ÉTIENNE, 1958: 394 e 403). Se a sua postura oficial foi a proibição do culto a si próprio durante a vida, recusando honras divinas, todavia não negou lisonjas locais. Nesta perspetiva, se Augusto permitiu o culto a ele próprio em associação ao de *Roma*, Tibério traçou um novo caminho ao enfatizar o culto do seu deificado pai, abrindo assim caminho para o culto coletivo dos *Diui* e fortalecendo e justificando o seu domínio. Tibério e Lúvia financiaram a construção de um templo e nomearam um *flamen* especial³² para servir o culto do *Diuus Augustus*, honra posteriormente destinada a cada novo *Diuus* (ÉTIENNE, 1958: 431; FISHWICK, 1993: 149, 158-162 e 168).

Não obstante até hoje não terem sido encontradas provas definitivas de que o culto a Augusto em vida contasse com organização sacerdotal sob o seu principado, as fontes epigráficas, numismáticas e arqueológicas (templos e altares consagrados ao culto imperial) mostram que este já estaria bem arraigado, tanto em âmbito público como privado (GONZÁLEZ HERRERO, 2009: 447).

8.3.2. O Período Áureo

Nesta fase, destaque-se o imperialato de Nero por representar um momento crucial ao ter possibilitado a reconstrução urbanística e arquitetónica da capital do Império, transformando-a num *emporion* moderno de vanguarda. No decreto IG, VII, 2713, Il. 31-46, Nero caracteriza-se como “*Nouo Helios*” que resplandece sobre os gregos. Este decreto constitui um bom exemplo da complexidade do culto imperial, mencionando o imperador como sacerdote (*pontifex maximus*), fiel devoto dos deuses e receptor do seu auxílio; mas também como deus em si mesmo já que pode conceder benefícios aos homens comparáveis àqueles dados pelas divindades tradicionais (GÓMEZ e EZQUERRA, 2009:428).

No entanto, ao pretender um culto à moda oriental Nero dá um passo grande demais para um império com poucas gerações: fizera-se consagrar um deus e quisera divinizar-se ainda em vida, como testemunham as moedas com o busto imperial envergando uma coroa raiada, equiparando-se ao próprio Sol e, como tal, aos próprios deuses (ENCARNAÇÃO, 2007b: 107).

O desejo de deificação em vida foi um grande erro uma vez que não tinha partido da vontade espontânea das elites ou do senado provincial, tendo sido antes imposta por um imperador que já não caía nas graças do povo, ao consolidar antipatias com o seu comportamento de déspota oriental. Esta

³² O primeiro a ser escolhido como *flamen Augustalis* foi *Germanicus*.

analogia, juntamente com a adoção de uma postura de divindade em público, acabou por repudiar o império ocidental e norte africano.

Após a sua morte, é anulado como homem e como memória, e o império entra em crise por não ter sido apontado nenhum sucessor. Porém, a sua perspectiva deixou herança. Após uma sucessão de imperadores de curto imperialato, o poder militar assume o poder político e é nomeado Vespasiano, general prestigiado junto do exército, para repôr a ordem no Império. A *gens Flavia* estava agora à frente do Império com um novo *Augustus*.

Vespasiano tornou-se um imperador popular que trouxe o culto imperial de novo aos seus cânones tradicionais, forjados por Augusto e Tibério e completados por Cláudio. Em 79 d. C. é atribuída a cidadania romana a toda a Hispânia, facilitando a ascensão dos libertos poderosos e levando a que fosse remodelado o colégio dos augustais, aumentado para seis membros (FISHWICK, 1978: 1219-1220; MANTAS, 2001: 39).

Outro imperador desta *gens* que se distinguiu foi Trajano, general que voltou a impedir que o Império entrasse em convulsão, e criando ao nível do culto imperial o cargo dos *magister larum augustalis* e outros colégios como *decuriones cultores larum* ou *collegium diui Augusti* (ÉTIENNE, 1958: 274-275 e 281-283).

Por outro lado, as políticas de Adriano provocaram profundas mudanças tanto no Império (que entrava no apogeu territorial com a adição da Britânia e da Dácia) como no próprio culto imperial (FISHWICK, 1978: 1236-1237). Já longe da Roma estoica republicana, Adriano deslumbrou-se com o mundo oriental e, por isso, procurou implantar a ideia de luxo e bem-estar material, recuperando os valores antigos de origem etrusca já mitificados. Tal como os Ptolomeus, o novo imperador era um intelectual ligado ao poder que entendia Roma como nova Alexandria. A sua perspectiva simultaneamente arcaizante e orientalizante levou a uma mudança rápida nas mentalidades: havia prosperidade económica para sustentar artes caras e outros luxos (como a própria *villa Hadriana*), e as elites imitavam o imperador.

Estava-se agora no apogeu territorial do império e o culto imperial já não era necessário para consolidar ou recuperar o apoio das elites. Pretendia-se agora criar uma nova ideologia, entre Ocidente e Oriente, que cruzasse ciência, religião e filosofia num novo mundo de sincretismos!

8.3.3. O florescimento das Religiões Mistéricas no Império

Os mistérios orientais constituíram um bloco ideológico que teve como missão a integração dos setores sociais alheios à ideologia do sistema, prometendo uma nova ligação (*religare*) quer com o divino quer com o elemento humano. Os cultos mais representados na Hispânia, Ísis-Serápis, Cíbele-

Átis e Mitra, tinham em comum uma origem alheia a Roma e rituais com uma parte reservada a todos os fiéis, nomeadamente a iniciação, proporcionando a esperança numa salvação espiritual.

A interação cultural com os reinos helenísticos havia provocado inovações no âmbito religioso que se expressam através da helenização de numerosas divindades do panteão do Próximo-Oriente. Os mistérios proporcionam assim um dos exemplos mais notórios nos processos de sincretismo religioso, como testemunha a criação do deus greco-egípcio Serápis, posteriormente associado a Dyoniso, nos seus aspetos telúricos, e a Hélios, o deus-sol.

Na realidade, os mistérios constituíram, entre outras coisas, um instrumento ao serviço do poder para promover a inserção ideológica dos elementos marginalizados pelo sistema religioso oficial romano. Neste contexto, elaboraram-se mecanismos para converter os deuses dos mistérios em veículos de integração social, uma vez que era imprescindível a renovação ideológica do Império.

A razão da oposição por parte do Estado romano às inovações religiosas provenientes do Oriente radica nas próprias condicionantes políticas nas quais se desenvolveu a República, isto é, os romanos temiam ser escravizados pela cultura oriental, por isso o programa ideológico de Augusto fundou-se nos elementos mais conservadores da tradição romana (ALVAR, 2002a: 71-73).

Uma das manifestações da sua genealidade política esteve precisamente na capacidade de transformar a República até ao mais profundo, mas dando a aparência de que nada havia mudado. No entanto, tudo mudou radicalmente! Octávio estava consciente que a aparência do *cambio sin cambio* tinha de ser garantida desde a ordem divina, o que levou à recuperação do *mos maiorum* e dos sentimentos anti-monárquicos e anti-orientais.

Por conseguinte, o longo período de opressão política que sofreram os mistérios (até ao principado de Calígula), não se limita a uma opressão a nível dos pensamentos ou crenças, mas expressa antes uma contradição social muito mais profunda que as fontes clássicas interessadamente silenciaram (*idem, ibidem*: 74-76). Augusto não podia pôr em risco a sua obra, de modo a que se vê obrigado a empreender uma campanha de perseguição aos mistérios. Assim, declara a sua devota inclinação para as tradições pátrias - o *mos maiorum* -, ocultando as mudanças com o instrumento mais eficaz: a manipulação ideológica!

As suas ações políticas e ideológicas estavam orientadas a acabar com os graves conflitos internos que marcaram o último século da República. No entanto, ao privar de qualquer oportunidade a integração de deuses estrangeiros, deixava-se aberta uma ferida difícil de curar, uma vez que o conflito com os deuses dos povos submetidos não faz mais que indicar a própria dificuldade de integração dos subjugados no mundo romano.

Num contexto de desestruturação religiosa, a coesão social desejável requeria a oferta de expressões de religiosidade coincidentes com as aspirações dos habitantes do império. Augusto deixou

assim uma parte da sua reforma incompleta: faltava a elaboração de uma nova ideologia adequada à nova ordem imperial, sendo na busca de um marco ideológico que proporcionasse coerência à nova ordem política, social e cultural, que os mistérios desempenharam um papel bastante significativo (*idem, ibidem*: 81).

Deste modo se fecha o círculo aberto no início do capítulo. Atendendo aos interesses dos habitantes do império, que se sentiam relegados à marginalidade na ordem religiosa tradicional da cidade, a difusão dos cultos orientais coincidiu com as inquietudes espirituais de uma população que experimentava, nas novas ofertas religiosas, o alimento necessário à sua satisfação.

8.4. Declínio e transformação

8.4.1. O Cristianismo como Religião de Estado

*“Como expressão de adesão a uma determinada ordem,
o culto imperial era, de certo modo, o culto da Pax Romana.
O desaparecimento desta provocou a irreversível agonia daquele”.*
(MANTAS, 1976: 161)

Na Roma imperial, desde Augusto, foi-se construindo um modelo de progressiva divinização do soberano e dos seus antepassados que se institucionalizou no culto imperial. Tratava-se de uma ideologia unificadora que constituiu uma “religião política” na qual o ritual imperial atuava como meio de propaganda de grande eficácia (ENCARNAÇÃO, 2007a: 362). Por outro lado, a moral augustana constituiu como ideal de vida um estado no qual um indivíduo se realizava através do trabalho, muitas vezes sem compensações imediatas mas sempre assistido pelos deuses; acabando esta ideologia por deixar as marcas que facilitaram o advento do cristianismo.

Contudo, era agora novamente essencial demonstrar fidelidade a Roma, num momento em que se registava uma viragem no culto ao imperador a quem, por influência das religiões orientais, passa a ser claramente atribuído um carácter sobrenatural. Se por um lado era importante que o poder central soubesse da dedicação dos seus habitantes, estes por seu lado, sabiam que uma economia forte só era possível com forte apoio governamental (*idem, ibidem*: 363-64). Era então fundamental que continuassem a funcionar os mecanismos de unidade imperial, fonte imprescindível para o progresso económico baseado no intercâmbio comercial entre as várias regiões.

Sob o principado de Antonino Pio, com a chegada de novas populações ao império, desenvolveu-se o culto a *Mithra*. Como vimos supra, a razão da popularidade destes cultos deveu-se ao

facto de as elites já não se sentirem satisfeitas com os antigos cultos cívicos, uma vez que estes não davam resposta às suas ânsias pessoais. Em contraste, a nova religião oferecia uma participação em ritos e graus iniciáticos, nos quais era necessário querer pertencer e ser aceite.

Na centúria seguinte, os imperadores acabaram por adoptar o mitraísmo por este estar directamente ligado ao culto solar e, consequentemente, à solarização dos imperadores. A partir de então, a influência das religiões orientais foi determinante na nomeação imperial, ficando o imperador sujeito aos acasos da conjuntura astrológica³³. Vindo já de longínqua tradição, o Sol era visto como uma divindade, tanto que em determinada época no Egipto, o faraó encarnou como personificação de Rá, o deus Sol. Idêntica atitude verificou-se mais tarde por parte do imperador romano Heliogabalo (218-222 d. C.), também chamando a seu nome a identidade solar. A ideologia do “deus-sol” atingiu assim o apogeu com este imperador que, posteriormente, converteu grande parte do exército às religiões orientais (TURCAN, 1978: 1061 e 1066-1069; ENCARNAÇÃO, 2007b: 107).

A partir do séc. III d. C., quando a hereditariedade deixou de justificar a tomada do poder, este começou a ser feito mediante a força das armas e com o auxílio do factor religioso, isto é, o exército jogava favoravelmente à subida do imperador porque os deuses estavam com ele, “daí a ser o *dominus noster*, o ‘nosso senhor’, em vez de o *primus inter pares*, o ‘primeiro entre os iguais’, foi uma passada bem curta” (ENCARNAÇÃO, 2007b: 107).

Os numismas, como importantes veículos de propaganda ideológica, testemunham o desenrolar deste processo, propagandeando sob a coroa raiada, que o deus-Sol não só estava com o imperador, como era o próprio imperador! Este ao deter a força do poder emanado do próprio astro-rei era detentor indiscutível de uma aura sagrada. Tenha-se, concretamente, em conta uma cunhagem do imperador Aureliano (270-275 d. C.) que no reverso apresenta a personificação do Sol – a figura de *Oriens Aug(ustus)*, isto é, ‘Augusto, o Sol Nascente’ -, no anverso verifica-se uma forte coincidência na qual surge o imperador Augusto que é também o próprio Aureliano, onde é designado de *deus et dominus* – ‘deus e senhor’.

Segundo José d’Encarnação (2007a: 365) para os habitantes do império, o imperador precisava de trazer, diariamente, a esperança de que ele – e o império – seriam, o “Sol nascente”, pois tal como do astro-rei dependia toda a vida, também do imperador dependia o seu povo. Roma volta a ser *caput mundi* e atribui a Aureliano o título de *Restitutor*, “restaurador”, dadas as suas tentativas por resolver o conflito religioso que corroía o Império e, na criação de uma nova religião que conciliaria os antigos deuses pagãos com o novo Deus cristão - uma religião monoteísta ao Sol.

³³ Heliogabalo é exemplo desta realidade uma vez que, previamente à sua subida ao trono, desempenhou o cargo de sacerdote do deus-sol sírio.

Todavia, após a chegada de um novo tipo de religiosidade vindo do mediterrâneo oriental, a nova fase do culto é imposta de cima de forma amedrontadora. Porém, a política de perseguição contra judeus e cristãos resultou inútil frente à progressiva consolidação do cristianismo universalista e à sua adaptação aos horizontes em mutação da antiguidade tardia (crise do modelo cívico). Quando deixa de existir o equilíbrio cívico verifica-se a decadência tanto no poder político como no culto imperial, até Constantino I adotar o cristianismo como religião oficial da casa imperial (VELASCO, 2002: 21).

As conversões ao cristianismo talvez tenham sido uma forma de assimilar os “bárbaros” e deter a “germanização” do império; é nesta sequência que Constantino comandava um exército cuja esmagadora maioria de legionários era cristã. Depois de reconhecer variadas competências aos bispos nas suas dioceses, anula o Édito de Milão, que garantia a tolerância entre todas as religiões e a liberdade de culto, e em 312 d. C. converte o império ao cristianismo, tornando-o religião de Estado e, por conseguinte, obrigatório a todos os cidadãos.

Posteriormente dividiu o império em dois, mudando a capital para Constantinopla - a Nova Roma. Esta transferência decretou o final do império romano tal como era conhecido e abriu portas ao início de um outro. Os cultos oficiais decaíram e os imperadores ainda que chamados de *divi*, perderam o seu significado primitivo (VASCONCELOS, 1913: 314-315). A Igreja estava agora em plena expansão.

Juliano (361-363 d. C.) volta a restaurar os cultos cívicos de tradição grega até Teodósio (379-395 d. C.) implantar o cristianismo como religião exclusiva do império, implicando assim por parte de todos os cidadãos a recusa dos restantes cultos. Nesta sequência, em 381 d. C., no segundo Concílio de Niceia, o cristianismo torna-se a religião oficial do Estado – a Religião do Poder. Foi este o final de uma evolução que, posteriormente, tomou duas direções: no Oriente, a Igreja submeteu-se ao Estado, enquanto no Ocidente, foi o Estado quem se submeteu à Igreja, como que o prenúncio da ideologia medieval de supremacia do poder espiritual.

Tendo em conta este panorama, como consequência de um crescimento exponencial derivado da sua conversão em religião do poder, o cristianismo converteu-se numa religião de milhões de fiéis. Esperava-se que, optando-se por esta religião universalista, isto é, que difundia uma mensagem aceite por qualquer ser humano independentemente da sua origem, se obteria um modelo religioso desvinculado do poder e das opções políticas (VELASCO, 2002: 22).

No entanto, à medida que o poder político enfraquecia, os representantes da Igreja herdavam as suas funções, concretamente, quando Constantino assumiu o poder, as funções dos prefeitos passaram a ser executadas pelos bispos. A Igreja passou rapidamente a ser a natural herdeira de um Império em colapso. Neste quadro, o Cristianismo nada destruiu, apenas substituiu uma religião na qual já não se acreditava, e preencheu o vazio que ela deixara.

Porém, se por um lado, com o cristianismo o imperador deixa de ser considerado divino e, por conseguinte, deixa de poder ser comparado ao próprio Sol, por outro, o imperador cristão somente desempenha esse cargo por vontade de Deus. Nestas circunstâncias, o poder imperial não poderia ser questionado uma vez que o imperador mandava por vontade divina. Agora, já não era um Deus entre Deuses, mas o único Homem que Deus escolheu para reunir todos os poderes e governar os outros homens. Que melhor forma poderia ter sido criada para um novo e reforçado culto imperial?

Hoje, vivendo novamente numa época de descrédito da religião, poderemos nós acreditar realmente que o culto imperial tenha acabado quando terminou o domínio romano? Não terá sido a Igreja criada para servir de novo *Imperium* para manter a *Pax*? E, se todas as grandes religiões atuais são fruto do encontro sincrético entre religiões, como seria hoje o cristianismo sem o profundo sincretismo que brotou das suas raízes hebraicas ou romanas?

A Roma dos cônsules uniu-se à dos mártires e tornou-se imortal. Nasceu com uma missão e terminou quando a cumpriu: recolher as grandes civilizações anteriores, fundi-las e difundi-las por toda a Europa. O próprio cristianismo para triunfar no mundo teve de tornar-se “romano”, seguindo pela Via Ápia, Cássia ou Aurélia, construídas pelos engenheiros romanos. A sua hereditariedade encontra-se na língua latina, nos sucessores Sumos Pontífices (como aqueles que presidiam às liturgias da *urbs* pagã) e até nos vestígios de politeísmo na veneração dos santos. Como considera José Cardim Ribeiro (27/10/1989: 3), não poderemos aceitar a queda do Império Romano no Ocidente para considerar findo e morto todo o processo mental e cultural romano, pois ainda hoje na Europa vivemos numa fase evoluída de Romanidade.

8.4.1.1. Inícios da Mudança Social

*“E tudo jaz na ruína: o tempo avaro, infando,
As aras derribou, ás ovações pôs termo:
Onde d’antes se ouvia o antístite rezando,
Cresce o zimbro silvestre e o sargaço, num ermo”.*

Trebaruna. Deusa Lusitana. Ode Heroica de Leite de Vasconcellos. Quadra nº 10
(*apud* ALMEIDA, 1962: 70).

Resta apenas tecer alguns comentários acerca dos primeiros vestígios que transformaram o final do Império. Ao longo do século II d. C. o paulatino aumento do panteão imperial, que contava já com um considerável número de deuses, juntamente com o aumento da elite social, levou ao abarrotar do *forum* com estátuas, pedestais e inscrições. Além das necessárias ampliações, estes edifícios

precisariam regularmente de consolidações, marmorizações e restaurações como ocorreu, por exemplo, em 178 d. C. quando foi novamente restaurado o templo de Augusto em Roma, já em ruínas.

Nos finais do mesmo século e no início do seguinte produziram-se mudanças significativas tanto na paisagem urbana como nos grupos sociais que possuíam o poder. No final da dinastia antonina, a morte de Cómodo levou ao pronunciamento dos generais dos exércitos fronteiriços, a um aumento dos censos e a campanhas de confiscações de património para pagamento do exército que participou nas guerras de Septímio Severo, levando a um aumento geral da pressão fiscal.

Neste quadro, nos inícios do século III d. C., o poder central, de forma direta ou a partir dos governadores provinciais, surge como a principal força económica capaz de levar a cabo grandes obras públicas. Ainda que o *concillium* já estivesse extinto, as elites urbanas continuavam a reger os destinos das respetivas cidades, ainda que sem o grande poder oligárquico de épocas anteriores. No seu lugar surge uma nova elite política e económica representada por grandes personagens da administração central que atuavam como *patroni* da cidade e monopolizavam a nova política de reconstruções agora iniciada (GARNSEY, 1974: 229-230, 240, 249-250; STYLOW, 2001: 147).

A partir de finais do mesmo século, a reutilização de monumentos consagrados à elite urbana do passado converteu-se num fenómeno usual, quiçá devido à impossibilidade de se empreenderem reparações de conjunto. Nos monumentos honoríficos desta nova paisagem urbana em transformação, de onde o *ordo decurionum* havia já desaparecido, os novos dedicantes são exclusivamente os *praesides* que se responsabilizaram pelas restaurações. Anos depois, a cidade era já regida por uma nova elite, os *episcopi* cristãos, protagonistas dos cultos correspondentes a uma sociedade distinta, percursora de um novo período histórico (ARBULO, 1993: 104-113). Quando as cidades se rodearam de muralhas e contaram apenas com as suas próprias forças, o sinete da morte da Roma Imperial tocou.

A tradição historiográfica estabelece a decadência e abandono das cidades hispânicas para o séc. III d. C. em diante, quase em progressão contínua. Estabelece ainda o impacto desastroso da crise e das invasões bárbaras de efeito catastrófico sob o âmbito urbano. Todavia Bravo (1993: 153-156) questiona se os contemporâneos do séc. III d. C. estavam conscientes da “época de crise” na qual viviam, uma vez que no plano económico e social não surgem evidências claras da dita situação de crise, preferindo-se assim hoje substituir este termo pelo de “mudança” ou “transformação” social.

Atente-se, neste panorama, à crescente presença de *villae* cada vez mais luxuosas e de maiores dimensões, que levou a sugerir o abandono das cidades pelas residências de campo com a posterior desurbanização e ruína das primeiras³⁴ (ARCE, 1993: 177).

³⁴ Note-se, no entanto, que esta perspetiva não tem em conta as diferenças regionais e cronológicas.

Note-se que, geralmente, na evolução das *villae* hispano-romanas durante o séc. III e IV d. C. destruiu-se grande parte das construções de épocas precedentes, para posteriormente sofrerem uma nova e importante reestruturação sobre a qual assentaria depois a nova *villa* baixo-imperial, mais ampla e luxuosa, com nova distribuição da *pars urbana*, *rustica* e *fructuaria*. Assim, esta destruição e reestruturação levada a cabo para suportar novas condições de exploração consiste num fenómeno complementar que não necessita de recorrer a fatores exógenos, como as invasões, para ser explicado (BRAVO, 1993: 157-58).

Hoje a tendência na investigação está a mudar em favor de uma continuidade e inclusive, em alguns casos, de revitalização de alguns centros urbanos. Um argumento a favor desta continuidade é o da transitabilidade das vias romanas na Hispânia em época tardia, dado que os caminhos foram usados até à chegada muçulmana para unir grupos urbanos que estão ativos (ARCE, 1993: 178).

No entanto, note-se que, a partir do séc. III d. C., como resultado das modificações da sociedade romana verificou-se o enfraquecimento de mais uma prática cultural - o registo inscrito na pedra - que teve o seu apogeu nos dois primeiros séculos do império. Porém, ela não se extinguiu completamente, verificando-se a sua presença ainda no século IV d. C., refletindo uma cidade dinâmica em tempos de crise, como sugere a epígrafe datada de 336 d. C., que testemunha a renovação das *Thermae Cassiorum* (nº 59). Ademais, para o séc. III d. C. e para a primeira metade do séc. IV d. C. dispomos de uma série de inscrições honoríficas dedicadas a imperadores, procedentes de diversas cidades³⁵, que demonstram que a vida urbana não colapsou. Nas palavras de Arce (1993: 179) “La ciudad tardorromana se transforma, no desaparece ni se arruina”, mas continua a sua vida adaptando-se a novos espaços e a novas funções.

Contudo, “la ruina del Imperio fue precedida de la ruina de las ciudades”, uma vez que a decadência das cidades e do seu governo ocorreu devido à ausência dos componentes sobre os quais fundavam a sua prosperidade: evergetismo espontâneo e capacidade autónoma face às *curiae*. Note-se ademais que, no séc. IV d. C., a crise financeira que ocorreu sob Septímio Severo levou à implantação de medidas de maior controlo sob as cidades. O peso fiscal cada vez mais intenso resultou no abandono e deserção dos cargos municipais. Não obstante, as cidades continuaram centros administrativos e de produção até finais do séc. VI d. C., ainda que sofrendo transformações nos seus espaços urbanos de acordo com o processo geral de ruptura com o passado. A efetiva transformação ocorreu com o declínio do Senado como órgão de governo e quando as cidades capitais perderam a função de centros administrativos (MARTIN, 1977: 227-29; ARCE, 1993: 180-81).

³⁵ Destaque-se a inscrição de *Olisipo* em honra do imperador *Philippo* (nº 39) datada do séc. III d. C.

9. As Homenagens Imperiais

9.1. O pedestal ao Divino Augusto

No decorrer do acompanhamento arqueológico de uma obra em Lisboa, foi reencontrado em Outubro de 2009, o pedestal de mármore rosado de S. Domingos de Rana dedicado ao Divino Augusto por dois augustais. Conquanto reaproveitado como pia, a imponência que apresentava tal pedestal³⁶ destinava-o certamente a ser colocado no templo do *forum* municipal.

A paginação obedece a um eixo de simetria, verificando-se uma pontuação de tipo triangular corretamente utilizada. No que respeita à gravação, ainda que à primeira vista as letras pareçam ter sido cortadas a bisel foram-no afinal com goiva. Estes dados permitem datá-la de pouco depois da divinização de Augusto (14 d. C.) (SILVA, 1944a: 182-184; RIBEIRO, 1974-77: 282).

No que toca aos dedicantes *C. Arrius Optatus* e *C. Iulius Euthicus*, saliente-se que a *gens Arria* era uma família pertencente ao escol municipal, aliás, dado o relevo social e político que o cargo representava, de outra forma não seria razoável ter um liberto eleito para o colégio dos augustais. O mesmo poderá ser considerado em relação à *gens Iulia*, seguramente ligada aos habitantes iniciais de *Felicitas Iulia Olisipo*. Enquanto o primeiro augustal se identifica mediante um *cognomen* latino, *Optatus*, muito popular entre escravos; o segundo é identificado por um *cognomen* de origem grega grafado à maneira latina, *Eutichus*, que significaria “boa fortuna” (ALMEIDA, 2006: 61; QUINTEIRA e ENCARNAÇÃO, 2009c: 143-46; *idem*, 2009b: 185-87; ENCARNAÇÃO e CAESSA, 2012: 489).

Estes dois augustais testemunham o facto das famílias importantes darem liberdade aos seus escravos para que - além de aumentar o seu prestígio social - eles pudessem, em seu nome, realizar os negócios aos quais não se poderiam dedicar enquanto exercessem determinados cargos públicos. Por outro lado, a iniciativa de cultuar o imperador, tomada por parte de dois augustais do município olisiponense, testemunha o apego da elite local à família imperial, aproximando-se da homenagem prestada na capital provincial pelo flâmine *Albinus Albui f.* (CIL II 473) também ao divino Augusto.

9.2. Homenagens ao imperador Nero

Antes de mais, é essencial relembrar que, usualmente, a homenagem não consistia na inscrição em si (à exceção dos ex-votos), servindo esta apenas para definir o homenageado, o autor da homenagem e, por vezes, a ocasião de tal homenagem. Assim, o objeto principal da dedicatória não

³⁶ Tenha-se em conta as excepcionais dimensões do pedestal (118 x 112 x 60 cm) face a outras inscrições, como por exemplo a consagrada ao questor da Bética *L. Caecilius Celer Rectus* (237 x 102 x 30 cm) (nº 59), ao imperador Nero encontrada nas Termas dos Cássios (106 x 88 cm) (nº 32), ao imperador Vespasiano (66 x 44 cm) (nº 34) ou à flâminica [...] *lia Vegeta* (69 x 45 x 47 cm) (nº 54).

seria a inscrição mas antes, e em regra geral, uma representação figurada do homenageado (estátua ou busto) (STYLOW, 2001: 150).

É neste contexto que se tem de entender a polivalência das homenagens como veículos de significados. Considerar que o objetivo principal de qualquer dedicatória é render homenagem ao beneficiário pode ser uma perspetiva um pouco simplista da realidade uma vez que qualquer ereção honorífica destaca também o ofertante que, quiçá, nunca conseguiu ele mesmo receber uma homenagem pública. Neste panorama, através da dedicatória, teria agora oportunidade de atrair a atenção pública para a sua própria pessoa e destacar os seus próprios méritos. Não é então por acaso que se conhecem inscrições nas quais a parte do texto que se refere ao dedicante é tão ou mais longo do que a do homenageado. Por outro lado, as inscrições públicas mandadas erigir quer por membros individuais das elites locais quer pela comunidade como coletivo têm, além da relação entre ofertante e homenageado expressa no texto, outro ponto de referência subentendido: a *res publica* municipal, isto é, estes cidadãos elevavam a glória da cidade mediante a ereção de símbolos visíveis, sejam eles estátuas, templos ou teatros (*idem, ibidem*: 151).

Foram identificadas duas inscrições (nºs 32 e 33) consagradas em honra do imperador Nero. Uma delas (nº 33), de mármore vermelho jaspeado, que apenas indica o nome e títulos do imperador, apresenta grandes caracteres muito desgastados e foi datada por Hübner de c. de 57 d. C. Situada no pavimento da igreja de S. Tomé foi partida em dois, aquando das obras de reconstrução da igreja, para mais facilmente servir de tampa funerária (SILVA, 1944a: 189-90).

Note-se porém, como destaca José Manuel Garcia (1991: 469), que a reconstituição proposta por Hübner para a leitura desta inscrição, tem de ser encarada com as reservas necessárias uma vez que se baseia em versões incompletas de da Cunha e Azevedo, onde não surge qualquer referência explícita a *NERONI*. A consagração a este imperador apenas é admitida no início da l. 1, por comparação com a inscrição seguidamente referida (nº 32).

A segunda inscrição honorífica (nº 32) foi encontrada em 1798 no teatro romano, situado um pouco abaixo das atuais ruas de S. Mamede e da Saúde, sob os escombros do terramoto de 1755, consagrada a *Neroni Claudio* por *C. Heius primus*, e gravada em distintos blocos, dos quais se recuperaram oito³⁷ (GARCIA, 1991: 469).

Numa época em que os flâmines apenas se ocupavam do culto aos imperadores *Divi*, *C. Heius Primus* surge testemunhado numa curiosa manifestação de culto imperial, cuja dedicatória a Nero é

³⁷ Vide Anexo 3, alínea 3.8.3, para mais informações sobre a inscrição do teatro de *Olisipo*.

feita ainda em vida do imperador³⁸. O dedicante pretendeu registar publicamente o seu ato evergético, nomeadamente a renovação e embelezamento do *proscenium* e da *orchestra* do teatro de *Olisipo*, que consistiu também na marmorização do edifício.

No que toca ao dedicante, *C. Heius Primus* declara-se *augustal perpetuo* mas omite a filiação, denunciando a sua condição de *libertus*. Uma análise ao *nomen Heius* verifica que este constituiu um gentílico itálico, pouco difundido no mundo romano mas presente, desde o séc. II a. C., em importantes centros portuários, como no sul de Itália em *Cumae*, na Sicília em *Messana* e *Lylybaeum*, na Grécia em *Delos*, *Corinthus* e *Mantineia* e, ainda, no Norte de África. Nestes locais, as inscrições encontradas confirmam o dinamismo sócio-político desta *gens* através dos cargos desempenhados e assinalam as suas atividades munificentes resultado da grande riqueza acumulada graças ao comércio marítimo e à produção cerâmica.

Atendendo à relevância de *Olisipo* no quadro do comércio marítimo esta cidade, como lugar de oportunidades para *negotiatores*, apresenta-se como o ambiente económico propício a encontrar-se *Heii*. Atendendo ao quadro traçado, a fortuna e relevo social ostentados por *C. Heius Primus* devem-se certamente às atividades comerciais e marítimas proporcionadas pela função portuária da cidade. A importância da cidade reforça, aliás, a hipótese de que o *augustal olisiponense* possa ter sido, como sugere Luís da Silva Fernandes (2005: 34-35), um agente dos *C. Heii* do Mediterrâneo Oriental ou, pelo menos, já que aqui é referido claramente como liberto de um *Caius*, descendente de libertos desses *negotiatores* do Mediterrâneo Oriental (ALMEIDA, 2011: 76-77).

Através de outro monumento honorífico (nº 40), atualmente desaparecido, encontrado no teatro romano de *Olisipo* dedicado por seis indivíduos em homenagem ao próprio *C. Heius Primus, augustalis perpetuus*, é possível conhecer-se outros *Heii* de *Olisipo*, nomeadamente os seus libertos e respetivos descendentes que apresentam um laço familiar que os une não só entre eles, mas também ao *augustal* (FERNANDES, 2005: 29-31 e 33-34; ALMEIDA, 2006: 90-91; FERNANDES e CAESSA, 2006/07: 109).

³⁸ Note-se que alguns autores interpretaram de forma diferente a inscrição, excluindo o seu carácter de dedicatória a Nero. Armin U. Stylow (2001: 145, nº 27) contesta a interpretação de tal inscrição tratar-se de uma dedicatória, baseando-se no facto de não ser segura a leitura de *NERONE* uma vez que atualmente apenas se conservam as duas letras iniciais e, a transcrição de 1798 poder ter descurado a leitura do E final, já muito deteriorado e possivelmente gravado sob a junta de dois silhares, tal como acontece com a palavra *ornamen[t]is*. O mesmo autor considera assim mais lógica a presença da titulatura imperial apenas como elemento de datação e propõe a correcção de *NERONI* para o ablativo de datação *NERONE*.

Segundo a interpretação de Vieira da Silva (1944a: 176-178), este augustal libertou dois ou três escravos: *G. Heio Notho*, *Heia Elpis* e *Heia Nota Segunda*. Os dois primeiros possivelmente casaram, e tiveram dois filhos: *C. Heio Primo* e [...] *Heio Gláfiro Nociano*. Por sua vez, *Heia Nota Segunda* teve um filho: *Catão (?) Quelido*. Ainda que a sua notável fortuna lhe abrisse uma via de acesso ao protagonismo sócio-político, estavam-lhe vedados os cargos políticos e os principais sacerdócios. Contudo, de entre os dinâmicos libertos olisiponenses atingiu, através do sacerdócio do culto imperial, o auge a que a sua origem social lhe permitiria aspirar: como augustal perpétuo recebeu a honra máxima que lhe permitia manter o título e o prestígio de forma vitalícia. Não deverá surpreender que o teatro tenha sido o edifício que *C. Heius Primus* escolheu para patrocinar, uma vez que os teatros estavam relacionados com o desenvolvimento das cerimónias de culto imperial, pelo que participar na sua construção ou reforma funcionava como um ato público de lealdade face ao poder imperial³⁹ (FERNANDES, 2005: 35; FERNANDES e CAESSA, 2006/07: 110).

Diversos estudos demonstraram que edifício, juntamente com o programa iconográfico e as inscrições, formavam um conjunto destinado à transmissão da ideologia imperial, uma vez que este constituía um local privilegiado para a reunião do *populus*. Consciente da importância política e social do teatro, Augusto utilizou-o como elemento-chave de afirmação do novo poder dinástico e, simultaneamente, do poder de Roma nas províncias. A nível provincial, os edifícios teatrais tornaram-se então num dos principais símbolos da romanidade, constituindo-se, por um lado, como elementos estruturantes do novo urbanismo e, por outro, como instrumentos de propaganda da nova ordem (MATEOS, 2006: 348-351).

Esta inscrição testemunha claramente o empenho dos notáveis locais nessa estratégia. Esse empenho, frequentemente sob a forma de pública benemerência, proporcionava igualmente a necessária auto-promoção das elites de cada cidade, ao promoverem, simultaneamente, o culto imperial (FERNANDES, 2005: 30 e 35).

9.3. Homenagem ao imperador Vespasiano

Encontrada em 1582, aquando das obras da igreja de S. Vicente de Fora, a inscrição foi levada por Fernão Teles de Meneses para o seu palácio, demolido em 1881, onde foi vista pela última vez (SILVA, 1944a: 190-192; GARCIA, 1991: 470).

Do pouco que se conhece desta inscrição, destaque-se o facto de corresponder a um pedestal que muito provavelmente suportava a estátua do imperador Vespasiano, sendo esta homenagem

³⁹ Recentemente foi detetada uma inscrição incompleta, gravada num fragmento paralelepípedo de lioz rosada, reutilizada num edifício moderno próximo do teatro, que documenta mais uma doação de *C. Heius Primus*; trata-se de um lintel, eventualmente do próprio teatro ou de um outro edifício contíguo (FERNANDES, 2005: 32).

consagrada pela cidade de *Olisipo*. Contrariamente ao que se poderia supor, não estaria relacionada com a concessão do *ius latium* a todas as comunidades não privilegiadas da Hispânia, por volta de 73 d. C., uma vez que *Felicitas Iulia Olisipo* beneficiava desde há muito do *ius romanum* (CAESSA e ENCARNACÃO, 2012: 489).

9.4. Homenagem a Matídia Augusta

Matídia, filha do imperador Nerva e sobrinha de Trajano, foi homenageada por *Felicitas Iulia Olisipo*, por intermédio dos duúnviros *Q. Antonius Gallus* e *T. Marcius Marcianus*, que lhe dedicaram um possível pedestal de estátua (nº 37) (GARCIA, 1991: 473; ALMEIDA, 2006: 85).

Vasco Mantas (2005: 30) baseando-se no facto de Matídia ter recebido o título de *Augusta* pouco antes de 107 d. C. situa esta inscrição por volta dessa data. Não obstante o teor honorífico e o estatuto da homenageada sugerissem a sua colocação num lugar público, de particular dignidade, no entanto, o monumento foi encontrado, no final do séc. XVI, na igreja de S. Vicente de Fora, muito longe da implantação usualmente proposta para o fórum⁴⁰ (SILVA, 1944a: 193-194; ALMEIDA, 2011: 52).

Relativamente aos dedicantes *Q. Antonius Gallus* e *T. Marcus Marcianus*, destaque-se no primeiro o gentílico *Antonius*, bem representado na Hispânia, cuja abundância poderá relacionar-se com as clientelas de Marco António, ao qual se deve a concretização de numerosas medidas determinadas por César logo após ser assassinado. O cognome *Gallus* poderá remeter para uma origem geográfica, a Gália Cisalpina, maioritariamente associado a homens livres e de elevado estatuto social.

Por sua vez, no que respeita ao segundo magistrado, se o *praenomen Titus* é pouco frequente, o gentílico *Marcus* encontra-se bem representado na Hispânia sobretudo em regiões muito romanizada; o *cognomen* deriva do gentílico, tal como se verifica no edil *Q. Caecilius Caecilianus* da inscrição da ermida de S. Julião (nº 56) (SILVA 1944a: 276-283; MANTAS, 2005: 31).

9.5. Homenagens ao imperador Adriano e à imperatriz Sabina Augusta

Na homenagem ao imperador Adriano (nº 35) este surge identificado através do nome do pai já divinizado, o imperador Trajano, com os *cognomina* honoríficos Dácico e Pártico (sendo, sobretudo o último, celebrado com fulgor dada a vitória contra os Partos, em 116 d. C.) e do avô, o imperador Nerva, talvez numa tentativa de afirmação da sua legitimidade na sucessão ao trono por hereditariedade.

⁴⁰ Vide Anexo 3, alínea 3.8.1, para mais propostas de localização do fórum de *Olisipo*.

Adriano atuou no quadro da reformulação estrutural das manifestações do culto imperial, nas quais não esteve alheia a sua estadia em *Tarraco* entre 121-122 d. C. Ainda que a tónica da viagem estivesse nas reformas militares, simultaneamente, foi-lhe empreendido assinalável cariz religioso, como parece testemunhar a restauração do templo de Augusto a *expensas suas*, com o objetivo de aprofundar o culto imperial. Não será também decerto alheio o facto de em 21 de Abril de 121 d. C., dia da comemoração da fundação de Roma por *Romulus*, ter sido inaugurado um templo dedicado à *Dea Roma* e *Vénus*, as duas bases conceptuais nas quais o imperador se apoiou para se afirmar como o único homem pré-destinado a assegurar a *Felicitas* e a *Aeternitas* do Império.

Doravante, o objeto de culto é fundamentalmente o imperador vivo. É no quadro desta nova política religiosa imperial que se enquadra a inscrição de *Olisipo*, como clara adesão política ao poder central. Mais que uma homenagem, José d'Encarnação (2014: 110-112) considera-a uma oferta (*Felicitas Iulia Olisipo donum dedit*) feita oficialmente com a intervenção direta dos duúnviros *M. Gellius Rutilianus* e *L. Iulius Avitus*.

No entanto, esta inscrição não constitui um caso isolado, uma vez que sob os mesmos duúnviros, *Felicitas Iulia Olisipo* promoveu uma similar homenagem a Sabina Augusta (nº 37). A associação do imperador à sua esposa não pode ser indiferente ao interesse das comunidades provinciais manifestarem a sua lealdade à política ideológica da *domus Augusta*.

A imperatriz Vibia Sabina, sobrinha de Trajano e esposa de Adriano, parece não ter sido muito popular na Hispânia, onde somente se registou esta inscrição honorífica, contrastando significativamente com as numerosas inscrições dedicadas ao seu marido. Neste panorama, as duas epígrafes parecem constituir um conjunto, no qual se honrava simultaneamente o casal imperial, Adriano e Sabina, explicando-se assim a ausência dos títulos imperiais (GARCIA, 1991: 473-474).

Não obstante, ser de esperar que estivessem juntas no fórum da cidade, a inscrição de Adriano foi encontrada a alguma distância do centro de *Olisipo* (identificada no séc. XVI numa muralha enfrente ao Convento de S. Francisco de Xabregas), explicando-se somente recorrendo ao processo de reutilização que sofreram muitas epígrafes; o que parece ser corroborado pelo facto de se ter encontrado a epígrafe dedicada à imperatriz Sabina no Beco do Bugio, no centro da cidade (SILVA, 1944a: 203-204; MANTAS, 2005: 33).

Vasco Mantas (2005: 32) sugere a data de 121 d. C. para ambas as inscrições, baseando-se no facto de ter sido conferido ao imperador o poder tribunício pela quinta vez entre 10 de Dezembro de 120 d. C. e 9 de Dezembro de 121 d. C., confirmado nos miliários hispânicos; tendo já exercido o consulado por três vezes (o última em 119 d. C.). Esta discordância deve-se, por conseguinte, ao facto de as nomeações para serem desempenhadas determinadas funções não serem de imediato difundidas para todo o Império. Por outro lado, deve ainda ter-se em consideração o facto do texto de uma

epígrafe, especialmente quando esta apresenta carácter honorífico e monumental, ter de ser encomendado com bastante antecedência, não permitindo por vezes actualizações (ENCARNAÇÃO, 2014: 104).

Ora, atendendo ao facto de se tratar de dedicatórias feitas pelos mesmos duúnviros, as mesmas teriam sido coevas, o que levanta alguns problemas relacionados com a cronologia atribuída à titulatura destas figuras. Enquanto a referência ao quinto poder tribúncio de Adriano situa a dedicatória nos anos 120-121 d. C.; no que respeita a *Sabina*, o epíteto *Augusta* implicaria uma datação mais tardia, possivelmente do ano de 128 d. C. De todo o modo, a leitura do Anónimo Napolitano refere o seu décimo primeiro poder tribúncio; aceitando-se que apenas o Anónimo Napolitano e Accursio viram efetivamente a inscrição e que os autores posteriores dependeram do seu relato, a epígrafe dataria do período entre Agosto de 126 d. C. e Agosto de 127 d. C. (GUERRA, 2006: 280).

No que toca aos dedicantes, *M. Gellius Rutilianus*, casado com a flamínica [...] *lia Vegeta*⁴¹ de *Olisipo* (nº 55), desempenhou funções de duúnviro em conjunto com *L. Iulius Avitus*. Relativamente ao primeiro, quer o gentílico *Gellius* como o cognome *Rutilianus* se encontram pouco representados na Hispânia (MANTAS, 2005: 32); enquanto no segundo o gentílico *Iulius* encontra-se amplamente representado na cidade, sendo também o *cognomen Avitus* frequente na Hispânia, concretamente em *Olisipo* onde se encontra referenciado em todos os estratos sociais. Note-se, porém, que este pode encobrir um nome indígena ou derivar de um substrato itálico pré-latino.

Estas duas epígrafes demonstram claramente como os notáveis locais não perderam a oportunidade, logo no início da primeira série de viagens do imperador às províncias (entre 121 e 125 d. C.) de exprimir, em nome do município, a sua leal e oportuna devoção (SILVA, 1944a: 179-181 e 276-283; MANTAS, 2005: 34-35 e 45; ALMEIDA, 2011: 54-55).

9.6. Homenagem ao imperador Cómodo

Esta inscrição encontra-se encastrada numa das paredes de um edifício na Rua da Madalena onde esta entronca na Rua das Pedras Negras, próximo do local onde se poderia situar o fórum da cidade. O texto da inscrição recorda o modelo usado por *Olisipo* nos monumentos dedicados a Matídia (nº 37), Adriano (nº 35) e Sabina (nº 36), exemplos da época da exuberante adesão à ideologia imperial através de homenagens aos membros da *domus Augusta*. Os duúnviros *Q. Coelius Cassianus* e *M. Fulvius Tuscus* dedicam a inscrição ao imperador Cómodo (nº 38), “o sol nascente”, ainda em vida do imperador Marco Aurélio (SILVA, 1944a: 116-118; MANTAS, 1982: 77; GARCIA, 1991: 478-479).

⁴¹ Vide Parte II, cap.10, alínea 10.6.5.3, para mais informações sobre este casal de notáveis olisiponenses.

O gentílico do primeiro magistrado, *Coelius*, apresenta alguma representação na Hispânia, mas pouca na Lusitânia. Identificou-se, ademais, uma referência ao seu filho, *Q. Coelius Aquila*, numa inscrição (CIL II 284) achada em Dois Portos (Torres Vedras), que sugere a existência de uma *villa* (ainda não localizada) nessa zona, consistindo um sinal representativo da presença de elementos itálicos no termo de Torres Vedras, e justificando a relação entre os *Coelii* de *Olisipo* e uma inscrição de Roma que menciona uma *Coelia Macellina, negotiatrix olearia ex Baetica* (ALMEIDA, 2011: 55-56).

Por outro lado, o cognome *Cassianus* sugere uma pertença à *gens Cassia*, integrada no mais importante núcleo da elite social de *Olisipo* com projeção em áreas tão significativas como a Bética ou mesmo Itália. As Termas dos Cássios foram, provavelmente, construídas por membros desta importante família com a qual, sem dúvida, *Q. Coelius Cassianus* mantinha fortes ligações. Como pertencente a uma elite que ultrapassava os limites da província poderia talvez associar-se também a *M. Cassius Sempronianus, diffusor olearius*, originário de *Olisipo*, indivíduo envolvido sobretudo na distribuição de azeite (MANTAS, 2005: 35-36; ALMEIDA, 2011: 47).

Relativamente ao segundo magistrado, o facto da epígrafe se ter perdido levou a que fossem feitas diversas leituras do seu gentílico, tais como *Fabius* ou *Fabricius*, embora sem possibilidade de confirmação; porém, guiamo-nos pela proposta de Hübner que considerou *Fulvius*. Já o *cognomen Tuscus* surge como um antropónimo quase característico da Lusitânia, em particular com fortes ligações à região de *Olisipo*.

No que toca à cronologia, se grande parte dos investigadores segue a proposta de Hübner, situando esta homenagem entre 178-180 d. C., Vasco Mantas, baseando-se na titulatura imperial, sugere uma data perto do final do governo de Marco Aurélio, uma vez que se indicam os títulos Germânico e Sarmático, recebidos em 172 e 175 d. C., respetivamente, o que permite situar a homenagem em 176 d. C., quando Cómodo, com 15 anos, toma o título de *imperator* como sucessor presuntivo de Marco Aurélio, com o qual governa entre 176-180 d. C. (VEIRA da SILVA 1944a: 116; MANTAS, 2005: 34-36).

9.7. Homenagem ao imperador Filipe

Perto do Chafariz d'El Rey foi encontrado um monumento honorífico consagrado ao imperador Filipe (nº 39), o Árabe, pela cidade de *Olisipo*. A inscrição de simples texto permite atribuir a este imperador a construção da muralha da cidade, que coincide largamente com a cerca Moura.

Não obstante terem sido propostas inúmeras variantes da leitura dos anos em que desempenhou o cónsulado, não se pode considerar a que estabelece *Pot. II e Cos I*, uma vez que estes seriam os títulos

ostentados pelo seu pai, remetendo para 245 d. C.; restando apenas ler-se antes *Pot. II e Cos II*, remetendo para 248 d. C. (SILVA, 1944a: 206-207; GARCIA, 1991: 480; MANTAS, 2005: 27).

10. Os sacerdócios do culto imperial: terminologia e organização

“Cualquier estudio centrado en los «sacerdocios de tradición romana» es, al mismo tiempo y debido a la propia naturaleza de dichos sacerdocios, una investigación sobre historia política, social y religiosa.”
(DELGADO, 1999: 433)

A organização sacerdotal estava concebida para celebrar o culto por meio de cerimônias e procissões, assim como para executar rituais sacrificiais, interpretar augúrios e atuar como representante das funções divinas na esfera pública. No entanto, a escassez de fontes dificulta a compreensão das funções concretas que desempenhavam os sacerdotes do culto imperial nas províncias do império.

Destaque-se a importância que nas cidades se outorgava à fixação do calendário religioso e ao valor da normativa sobre os rituais e sacrifícios – mecanismos destinados a controlar ideologicamente a comunidade cívica - executados pelos sacerdotes, que nestes atos coletivos, acabavam por atuar como intermediários entre o humano e o divino. Concomitantemente, desempenhavam também uma função política, já que era através deles que as elites demonstravam a sua adesão a Roma, lealdade ao imperador e fomentavam um sentimento de coesão baseado na pertença a um coletivo protegido pelos mesmos deuses (GONZÁLEZ HERRERO, 2009: 440).

Foi o corpo sacerdotal quem acabou por organizar e financiar as diversas expressões do culto imperial: adoração à *Dea Roma*⁴², aos imperadores vivos e divinizados, aos membros da casa imperial (*domus Augusta*), às divindades augustas, às abstrações (virtudes divinizadas), ao “espírito” protetor do imperador (*Genius Augusti*) e aos deuses protetores da casa imperial (*Lares Augustorum*).

A documentação epigráfica possibilitou a identificação de distintos cargos sacerdotais do culto imperial, nomeadamente o pontificado, o flaminato provincial, conventual e local, a augustalidade e o sevirato. Comece-se então pelos sacerdócios típicos da classe servil.

⁴² O culto à *Dea Roma*, que desde a República foi convertida em personificação do Estado, ganha protagonismo com Augusto, ao ser associada ao próprio governante, numa união simbólica do Estado e do *Princeps*, mas não alcançando grande popularidade nas províncias do Ocidente (GONZÁLEZ HERRERO, 2002b: 69).

1.1. Problemáticas na distinção da titulação: *augustalis*, *seuir augustalis* e *seuir*

Note-se que a grande maioria dos estudos realizados sobre estas dinâmicas institucionais “(...) *de indudable protagonismo en la vida política y social de las ciudades del occidente romano*” (SERRANO DELGADO, 1993: 147) apresentam visões globais, sendo muito poucos os trabalhos que se centram numa cidade ou região concreta, por conseguinte, tais estudos afiguram-se imperativos, na medida em que estamos perante instituições tipicamente municipais, sendo essencial para a sua compreensão uma aproximação às realidades urbanas locais.

Ora, o objetivo do imperador seria construir uma organização uniforme por todo o império, como tal, os funcionários que exercessem a mesma função seriam portadores do mesmo título. No entanto, verificou-se que esta conclusão entra em contradição com o material epigráfico.

Verificou-se, *grosso modo*, que estes cargos surgiram na época de Augusto, estendendo-se até meados do séc. III d. C. quando deixaram de existir as condições que fomentaram o seu desenvolvimento e expansão: prosperidade económica, vida urbana florescente e presença de numerosos libertos abastados.

Infelizmente, no que toca à augustalidade, as fontes literárias fazem raras e imprecisas alusões à sua real função, porém, parece que se pode entrever simultaneamente uma função social para os seus membros e uma função económica para as cidades. Segundo Duthoy (1976b: 1294), a função social da augustalidade, tinha por base compensar os libertos pela frustração derivada do contraste entre a sua capacidade económica e relações sociais, e a impossibilidade de acederem a cargos oficiais (SERRANO DELGADO, 1988: 132).

Ainda que pareça óbvio que augustais e sevires tivessem exercido funções sacerdotais em âmbito público, não é claro qual o verdadeiro papel que desempenharam na vida urbana. Se inicialmente se consideravam semelhantes os cargos reservados a esta classe, isto é, a existência de um só colégio de libertos dedicados ao culto imperial cuja titulação poderia mudar de acordo com as variantes de cada município (os quais detinham grande autonomia na configuração de dito culto), verificou-se posteriormente que o acumular de títulos na mesma pessoa confirma não serem sinónimos (CRUZ, 1997: 122).

Neste panorama, os investigadores que se dedicaram à questão dedicaram particular atenção à tentativa de explicação da diversidade dos títulos, apresentando um conjunto de soluções:

- existiu durante o Império romano uma só organização, que compreendeu diversas funções, desempenhadas pelo mesmo título;
- existiu uma só organização, onde o mesmo título desempenhou várias funções, mas foi designado de forma diferente em cada cidade;

- existiram diferentes organizações com estruturas que variavam mediante a cidade, tendo o mesmo título significados diferentes entre elas.

Von Premerstein (*apud* DUTHOY, 1976a: 200-204) apresentou uma nova explicação para a diversidade de titulatura, ainda que contrariada por Lily Taylor e Robert Étienne. Este investigador defendeu a existência de distintas organizações coexistentes na mesma cidade, cuja diversidade era explicada pelo factor cronológico, isto é, se numa primeira fase os *seuiri Augustalis* formavam um colégio de seis membros com função anual e que depois do seu mandato ingressavam nos corpos dos *emeriti Augustales*; na segunda fase cronológica estes seriam nomeados de forma vitalícia.

Talvez a distribuição geográfica possa ajudar a explicar esta questão. Verifica-se uma desigual repartição provincial dos testemunhos que mencionam o cargo de augustal, não havendo razões que possam explicar como é que, por exemplo no Sul de Itália, Norte de África, Dácia, Bética e Lusitânia se encontrem bastantes testemunhos, enquanto nas províncias da Gália, Germânia e na região costeira da *Tarraconensis*, estes escasseiem.

Destaque-se por outro lado, o facto de nas províncias ocidentais 50% dos augustais lusitanos ostentarem cognomes orientalizantes, face aos 25% dos *seuiri augustalis*; e ainda o facto de metade do total peninsular das referências a *augustalis* se localizar na Lusitânia, concretamente em *Olisipo*, *Pax Iulia* e *Ebora*, enquanto os *seuiri augustalis* se concentravam em *Balsa*, *Ossonoba* e *Emerita* (TAYLOR, 1914: 233; DUTHOY, 1976a: 202-205; MANTAS, 1976: 166; SERRANO DELGADO, 1988: 152-53).

Para outros investigadores, a diferença residia sobretudo no facto dos augustais desempenharem os cargos de forma vitalícia, enquanto os *seuiri* seriam nomeados anualmente. Se inicialmente, tendo em conta a precoce cronologia que apresentam os testemunhos de augustais da Lusitânia - remontando na maioria ao séc. I d. C., se perguntou se ambos os títulos coexistiram ou se testemunhavam uma evolução, verificou-se que o facto de esta província ter recebido um impulso urbanizador de César ou Augusto pode ter impulsionado o surgimento precoce desta instituição (SERRANO DELGADO, 1988: 154-55). Por outro lado, as referências aos augustais não ultrapassam o final do séc. I d. C., verificando-se que depois de Antonino Pio (138-161 d. C.) as inscrições apenas mencionam os *seuiri augustalis* (MANTAS, 1976: 167).

A confirmar esta teoria, segundo Duthoy (1976a: 210-11) uma inscrição de Óstia (CIL XIV 367) atesta perenptoriamente que o *ordo Augustalium* é distinto do *ordo seuirum Augustalium*. Nesta cidade as inscrições datáveis são muito numerosas o que permitiu constatar que o título *Augustalis* surge entre 11 e 60 d. C. e o título *seuiri Augustalis* entre 114 e 180 d. C. Parece então plausível concluir-se que se

trataria de duas organizações distintas, ainda que coexistentes, recrutando os seus membros no seio mesmo meio social e partilhando algumas tarefas, como as do culto imperial.

Curiosamente verificou-se que, embora ambos os cargos sacerdotais possibilitassem a participação na vida oficial, os augustais, sacerdotes do culto imperial nomeados pelo ordo *decurionum* em razão do seu poder financeiro e valor moral, mantiveram sempre um carácter essencialmente religioso, contrariamente ao sevirato, ao qual se sobrepôs uma função económico-social, sem a qual seria impossível compreender o significado e alcance deste cargo.

Com a entrada no cargo vinha a obrigação de pagar a *summa honoraria*, à qual se acrescentavam outros gastos *ob honorem seviratus*, sob frequentes iniciativas evergéticas que implicavam custear jogos, banquetes e estátuas, ou eventualmente grandes edifícios. Inspirando-se no ordo *decurionum*, o pagamento era feito de forma similar ao acesso a uma magistratura, por isso, a nomeação para este cargo estava reservada àqueles libertos que, dentro das suas comunidades, gozavam de uma posição económica e social privilegiada.

O mais destacado exemplo de prestígio social eram as homenagens feitas pelo ordo do município, como a ereção de estátuas ou a concessão dos *ornamenta*, que serviam para estimular nesses libertos condutas munificentes que ajudassem a financiar os custos da vida municipal.

Como ativa classe média, quer *augustalis* como *seuiri* desempenharam a missão de ornamentar as cidades e alimentar e distrair os cidadãos, como bem atesta a inscrição que testemunha a oferta à cidade de uma estátua do deus Esculápio (nº 8) ou a inscrição que refere que o augustal *C. Heius Primus* pagou a construção da orquestra e do proscénio do teatro de *Olisipo* (nº 32) (MANTAS, 1976: 167).

Analisando este panorama podemos concluir que estas instituições foram perdendo o seu carácter religioso para se converterem num meio de conseguir riqueza para as arcas municipais e para abrir caminho aos descendentes dos libertos nas magistraturas locais, uma vez que estes, já *ingenui*, estariam legalmente admitidos a exercer cargos municipais e a conseguir um lugar de pleno direito no ordo *decurionum*. No entanto, os estudos apontam para que tenham sido muito poucos os descendentes de libertos que os conseguiram alcançar na primeira geração (DUTHOY, 1976b: 1294; RIBEIRO, 1982-83; 73; SERRANO DELGADO, 1988: 220-21; CRUZ, 1997: 124-29).

Salientam-se de seguida algumas particularidades dentro de cada instituição.

10.2. Organização interna da Augustalidade

O nome da instituição nasceu da derivação do título *Augustus* recebido por Octaviano em 27 a. C., conferindo assim a esta um carácter religioso. Por outro lado, os augustais constituíram também

uma corporação com características similares às associações profissionais, mas associados às medidas de promoção do culto imperial (DUTHOY, 1976b: 1293).

Revendo algumas premissas do capítulo anterior, considerou-se que os *augustalis* eram nomeados anualmente pelo *ordo decurionum*, de entre um meio social diverso do dos flâmines, resultando num colégio constituído por libertos abastados que constituíam uma confraria religiosa, reconhecida oficialmente no seio das colónias e municípios, que se ocupava por um lado com o culto e homenagem aos imperadores e, por outro, com o financiamento do ornato urbano (SERRANO DELGADO, 1988: 109; MANTAS, 2001: 39; FERNANDES e CAESSA, 2006/07: 110).

Ainda que os augustais surjam como o grupo mais dado à prática da munificência pública - mecanismo social, económico e político que os elevaria à esfera das elites locais -, no entanto, conhece-se muito pouco sobre o seu funcionamento, obrigações e estrutura interna. Não obstante, sabe-se que, numa linha de mimetismo com as mais altas instituições municipais, os augustais imitaram e inspiraram-se no *ordo decurionum*, surgindo com frequência, tal como os duúnviros, em associação na mesma inscrição. Em certas ocasiões, o *ordo augustalium*, surge a ocupar uma posição intermédia entre a plebe e o *ordo decurionum*, refletindo-se na expressão *secundus ordo*. Assim, quando um município queria honrar de forma especial um augustal, conceder-lhe-ia distinções próprias dos decuriões, nomeadamente os *ornamenta decurionalia* e a possibilidade de assistir aos espetáculos e banquetes, juntamente com os membros do senado local, e a receber o mesmo que eles nas *sportulae* (DUTHOY, 1976b: 1283-84; CASTILLO GARCÍA, 2003: 78-81; GONZÁLEZ HERRERO, 2009: 449; ALMEIDA, 2011: 72).

Como cargo sujeito ao pagamento de *summa honoraria*, a augustalidade converteu-se numa via de acesso à elite municipal, ficando assim caracterizada por ser uma instituição tipicamente urbana, intimamente ligada à promoção social do elemento liberto⁴³. Neste contexto, os libertos realmente poderosos do ponto de vista económico e com ambições na vida política municipal recorreram à distinção dada pela augustalidade de modo a destacar claramente a sua condição de notáveis municipais (SERRANO DELGADO, 1988: 207-212; *idem*, 1993: 155).

Como se referiu supra, o desempenho do cargo implicava uma série de obrigações que exigiam consideráveis desembolsos económicos: esperava-se o pagamento dos *summa honoraria* para aceder ao cargo e, posteriormente, a realização de outros atos evergéticos⁴⁴. A augustalidade converteu-se assim numa das grandes animadoras da vida local (TAYLOR, 1914: 232; SERRANO DELGADO, 1988: 134-36).

⁴³ Vide Anexo 3, alínea 3.9.2.1., para mais informações sobre a classe liberta.

⁴⁴ Vide Anexo 3, alínea 3.9.3., para mais informações sobre os tipos de evergetismo.

Enquanto o título honorífico *perpetuus*, conservado depois da saída do cargo, faria remeter a augustalidade para a condição de sacerdócio; o carácter público e oficial e a aplicação do termo *honos*, particularmente sob a forma das dedicatórias *ob honorem seuiratus ou Augustalitis*, tão característica do desempenho de uma magistratura, aproximá-lo-iam destas (VASCONCELOS, 1913: 323-324; SERRANO DELGADO, 1988: 108; CASTILLO GARCÍA, 2003: 82). Estas dedicatórias consistiam em atos de munificência que o novo augustal realizaria de livre vontade (ainda que carregado de obrigações morais), cuja independência e espontaneidade é visível na fórmula *de sua pecunia* (DUTHOY, 1976b: 1281; SERRANO DELGADO, 1988: 137-39).

Por outro lado, se o colégio dos *seuiri augustalis* era composto por seis indivíduos nomeados anualmente, tal unanimidade faltou aos augustais. Parece certo que estes tivessem, conscientemente, imitado o modelo do *ordo decurionum* para a sua estrutura ou, ainda que menos plausível, algo similar ao dos *magistri vici*, dos *sodales augustales*, das associações de cultores ou dos seis magistrados municipais (2 *duoviri* + 2 *aediles* + 2 *quaestores*) (DUTHOY, 1976b: 1290).

Nesta sequência, rejeita-se a antiga tese de que os augustais corresponderiam aos antigos *seuires*, admitindo-se antes que constituíssem uma organização diferente. Taylor aponta para a distinção entre *augustalis iterum* ou *perpetui*, nos quais o primeiro título implicaria que a função de augustal tivesse sido exercida por tempo limitado, provavelmente um ano, sendo a perpetuidade uma distinção honorífica excecional (*idem, ibidem*: 1277-78). No entanto, a perspetiva mais sólida parece ser a de Von Premerstein, que parte da ideia de que no início tenha existido uma grande heterogeneidade na instituição.

Posteriormente, *augustalis* e *seuiri augustalis* seriam duas instituições separadas, com claras diferenças estruturais, estando a primeira mais próxima de um colégio sacro, e a segunda refletindo uma notável similitude às magistraturas municipais. Com o advento do séc. II d. C., concretamente entre Adriano e Antonino Pio, produziu-se uma reforma que regulou uma única instituição de carácter colegial, mas conservando a diversidade na titulatura (SERRANO DELGADO, 1988: 105).

Relativamente à função cultual, são variadas as divindades objeto de dedicatória por parte dos augustais da *Hispania*, abrangendo quer divindades do panteão romano quer virtudes imperiais divinizadas; consagradas tanto a imperadores vivos como divinizados, erigidas *pro salute imperatoris* ou *in honorem domus divinae* (DUTHOYb, 1976: 1297-98). Em *Olisipo*, destaquem-se as inscrições dedicadas por augustais ao divino Augusto, por *C. Arrius Optatus* e *C. Iulius Euthicus* (nº 31); a Nero, por *C. Heius Primus* (nº 32); a *Apollo*, por *M. Iulius Tyrannus* (nº 11); a Esculápio, por *M. Afranius Euporio* e *L. Fabius Daphnus* (nº 8); ou a *Mercurius*, por *C. Iulius C. Iulii libertus* (nº 20), divindade associada ao comércio, atividade que poderá ter permitido o enriquecimento de alguns destes libertos.

Não obstante, a concreta função cultual dos augustais continua motivo de discussão, ainda que pareça apropriada a proposta de Duthoy (1976b: 1296-1301) que os associa aos *Genii e Numen Augusti*, e aos *lares Augustorum*, devido à política religiosa de Augusto que não permitia o culto à sua pessoa em vida. Neste panorama, os augustais ficaram associados a um culto que não implicava a divinização direta da pessoa do imperador, explicando-se assim a escassez de dedicatórias diretas (DUTHOYb, 1976: 1299; SERRANO DELGADO, 1988: 106-07; GONZÁLEZ HERRERO, 2009: 449).

Duncan Fishwick (1993: 364) propôs atribuir-se um significado mais religioso ao culto do *Genius Augusti* do que ao do seu *Numen*. Claramente, Augusto teria o *Genius* mais importante de todos, por isso a ele era sacrificado um touro (o mesmo tipo de animal sacrificado como oferenda a Júpiter); porém, para o seu *Numen*, seria realizado um culto de outra ordem. Por não ser na sua essência uma divindade mas uma propriedade divina inerente ao homem que é objeto de ritos, o objetivo seria desviar a atenção para a pessoa do imperador vivo e enaltecer o carácter de Augusto e dos seus descendentes (DUTHOY, 1976b: 1300). Nas suas palavras “... to credit Augustus with númen is the highest honour possible. But this did not make Augustus a god ..., the emperor’s divinity must be understood not as the conferring of divine nature upon Augustus but rather as the working of divinity through the agency of the human emperor” (FISHWICK, 1993: 365).

A evolução da instituição caminhou paralelamente à evolução do culto imperial, ambas perdendo o seu sentido religioso, transformando-se, pouco a pouco, em instituições políticas. Constata-se um declínio na 2ª metade do séc. III d. C., não pela chegada do cristianismo, mas por esta ter perdido completamente a sua essência de instituição religiosa; a confirmar esta hipótese temos o exemplo da sobrevivência de diversas instituições de culto imperial com o advento do cristianismo, nomeadamente o flaminato.

Considera-se então que, dada a sua dependência ao fenómeno evergético e às fortunas que estariam por detrás dele, o desaparecimento dos augustais se relacionou antes com fatores sócio-económicos e sobretudo com os efeitos da crise do séc. III d. C. Esta crise resultou numa recessão económica devido à política centralizada, pressão fiscal sobre as cidades e as consequências do fim das conquistas que inviabilizaram a chegada de novo espólio e escravos, destruindo-se assim as três condições que tornavam possível a augustalidade: prosperidade económica, vida urbana florescente e presença de classe de notáveis abastados (DUTHOY, 1976b: 1305-06).

10.2.1. *Augustalis Perpetuus*

O prestígio, riqueza e ações evergéticas levaram os antigos *augustalis* a alcançarem a perpetuidade. A concessão desta honra sugere uma prévia limitação temporal no desempenho do cargo, supondo-se que seria anual, como acontece também noutras magistraturas municipais. É curioso que este título seja praticamente desconhecido fora da epigrafia da *Hispania*, concentrando-se em *Olisipo* dois indivíduos honrados com o título '*augustalis perpetui*', nomeadamente *C. Heius Primus* (nº 32) e *Q. Iulius Plotus* (nº 41) (DUTHOY, 1976b: 1272; SERRANO DELGADO, 1988: 165-66).

10.2.2. A condição civil

Conquanto os investigadores continuem divididos no que toca à origem social dos augustais, à partida, estes seriam sacerdotes do culto imperial de origem servil. Porém, para melhor se definir socialmente esta instituição e avaliar a sua importância na promoção do sector liberto, é essencial determinar o seu grau de penetração na augustalidade.

Se Mommsen afirma que todos os augustais seriam libertos, Von Premerstein e R. Duthoy (1976b: 1268-69) admitem a presença de uma pequena parte de *ingenui* entre eles. As opiniões divergentes derivam de uma efetiva presença de elementos ingénuos nas inscrições procedentes de cidades do centro e norte de Itália, onde se desenvolveu uma situação complexa devido à justaposição de instituições (*augustalis*, *seuiri Augustalis*, *magistri augustalis* etc.).

No entanto, Serrano Delgado (1988: 98-99 e 109) defende que as várias realidades e terminologias que a organização apresenta não se aplicariam tal qual nas províncias, onde podemos esperar encontrar uma maior homogeneidade. Ademais, a concessão da cidadania seria para o augustal uma honra importante de que deixaria com orgulho registada, daí que a sua quase total ausência nas inscrições sugira que a cidadania romana não fosse um requisito obrigatório para aceder a este cargo.

Encontra-se atestado em alguns libertos a tentativa de dignificação da sua nomenclatura, isto é, alguns augustais acrescentaram outro nome aos seus *tria nomina*, é o caso de *C. Heius Primus Cato*, *augustalis perpetuus* (nº 32), que adotou um *cognomen* de nobre tradição romana (*Cato*). Ainda que efetivamente se trate de um *ingenuus*, teria origem servil, surgindo num contexto sócio-familiar de libertos (nº 40), o qual ajuda a compreender a sua presença numa instituição tão marcada socialmente pela classe libertina. Há que ter em conta também a antiguidade da inscrição - época júlio-cláudia -, datada por Hübner para 57 d. C. Quiçá a instituição nestes primeiros momentos não estivesse ainda tão bem definida, e o acesso de determinados *ingenui* não fosse tão excepcional como o foi no momento máximo do seu desenvolvimento (séc. II d. C.).

No entanto, podemos concluir que não obstante o elemento liberto se interessar em ocultar a sua origem servil, esta apresenta-se maioritária. Na Hispânia c. de 45% dos *cognomina* ostentados pelos augustais são de origem greco-oriental, contrastando com a nomenclatura de outros magistrados que somente verifica c. de 3% ou 4% de *cognomina* desta origem. Salientem-se alguns augustais olisiponenses com *cognomina* de origem orientalizante como *M. Afranius Euporio* (nº 8), *L. Fabius Daphnus* (nº 8), *C. Iulius Eutichus* (nº 31) e *M. Iulius Tyrannus* (nº 11). (LAMBRINO, 1951: 41; ÉTIENNE, 1958: 251-252; SERRANO DELGADO, 1988: 101-03; ALMEIDA, 2006: 26).

10.2.3. A vida social

A análise das relações sociais é essencial para a compreensão da sociologia de um grupo humano, sobretudo no que respeita aos augustais que teceram incessantemente uma ampla rede clientelar garantida pela *fides*, e se rodearam de vínculos de *amicitia* que pressupunham necessariamente o estabelecimento de contrapartidas e o reconhecimento de uma hierarquização.

A condição de *libertus* e a presença de um *patronus* ao qual se uniam através de vínculos legais e pessoais são duas condições fundamentais para uma correta compreensão da promoção social desta elite. O desejo de beneficiar do prestígio superior do seu patrono, e o reconhecimento e gratidão pelo seu apoio, levaram frequentemente à sua menção na identificação dos augustais. Neste quadro, podemos concluir que a identificação na mesma cidade de vários augustais com o mesmo *nomen* sugere que o acesso ao cargo pudesse não ter sido apenas fruto de esforço pessoal, mas que implicasse a pertença a um determinado grupo gentilício (SERRANO DELGADO, 1988: 121-24 e 128; ÉTIENNE, 1993:86).

Por outro lado, a manumissão não provocou o abandono da atividade do *patronus* em prol do seu liberto, uma vez que são numerosos os benefícios que este poderia obter com o acesso do seu antigo escravo à condição de augustal. Erradamente tem-se vindo a destacar o carácter de “liberto independente”, afastado do seu patrono, dono do seu destino e sozinho nas promoções que consegue; quando na realidade as relações *patronus/libertus* acentuam continuamente o grau de dependência, vinculação e subordinação.

Assim, é plausível supôr que, pelo menos na *Hispania*, a ligação ao *patronus* tivesse sido um dos elementos fundamentais - senão o principal - na promoção dos libertos à augustalidade. Na maioria dos casos, o liberto acede a este cargo não tanto pelo esforço pessoal, mas pela capacidade de ação e pressão da *gens* patronal na política local. Não obstante, o patrono também extrairia benefícios desta situação, uma vez que colocando um dependente seu nos cargos públicos garantiria o seu poder na

esfera municipal; revertendo-se ainda na sua figura a popularidade que o liberto obteria em virtude dos seus próprios atos públicos (SERRANO DELGADO, 1988: 133-34).

Por outro lado, ser esposa de um augustal pressupunha a aquisição de um estatuto honorífico verificando-se, em certas ocasiões, um interesse em se associar a esposa à atividade pública. Destaque-se também a importância que para um liberto tinha a sua descendência, uma vez que esta, já *ingenua*, ao carecer das limitações legais necessárias ao acesso aos mais altos cargos municipais, podia almejar chegar às metas vedadas ao pai. Concomitantemente, se um pai liberto se poderia promover através da carreira do filho, o *status* do filho também seria melhorado pela condição de augustal do pai, assimilando as suas honras e dispondo de uma sólida base económica e de relações sociais (SERRANO DELGADO, 1988: 116-18).

10.3. Organização interna do sevirato

O sevirato constituiu a instituição que apresentou maior variedade e versatilidade no âmbito da titulatura, embora seja muito comum indicar-se apenas *seuir*, em vez de *seuir Augustalis*, apesar de, em princípio, ambas as formas corresponderem ao mesmo cargo. Esta forma de abreviatura gerou, ao longo do tempo, alguma controvérsia uma vez que os dois termos são sinónimos entre si, sendo assim usada apenas para melhor aproveitamento de espaço do valioso campo epigráfico (DUTHOY, 1976a: 209; SERRANO DELGADO, 1988: 155-56).

Cronologicamente, encontram-se *seuiri augustalis* desde o século I ao III d. C., centrando-se a grande maioria no séc. II d. C., momento de apogeu do sistema urbano peninsular e, consequentemente, da augustalidade como instituição (SERRANO DELGADO, 1988: 159).

A partir do séc. II d. C. este colégio vai ganhando, tal como o dos artesãos ou comerciantes, a estrutura das corporações profissionais (*seuiri augustalis corporati*) sobretudo visível ao nível dos grandes centros comerciais do ocidente do império, onde as corporações profissionais floresceram. Tal como as associações profissionais, os *corpora seuirum augustalium* eram dirigidos por *quinquennales*, escolhidos anualmente pelos membros da corporação, e tinham como *patronus* um membro do *ordo equester*, que seria um magistrado municipal ou mesmo um comerciante abastado (SERRANO DELGADO, 1988: 155-56).

Neste panorama, Duthoy (1976: 1274-1277) considera então haver dois tipos de instituições dentro do sevirato: uma ligada ao culto imperial e outra mais ligada ao âmbito civil. Note-se a título de exemplo que, algumas inscrições mostram que os *seuiri* do séc. II d. C. mantiveram, em alguns municípios, um papel similar ao dos *equites* em Roma atuando como elemento de propaganda e dando

ênfase às funções magistras e não sacerdotais da instituição; o que segundo Lily Taylor (1914: 239 e 242-45) sugere que os *seuiri* municipais pudessem realmente ter sido moldados pelos *seuiri equitum Romanorum*, criados por Augusto.

No que toca à distribuição geográfica, é a *Tarraconense* que conta com o maior número de inscrições, sobretudo concentradas nos grandes portos e centros político-administrativos da faixa costeira mediterrânica, sobretudo nas grandes metrópoles de *Tarraco* e *Barcino*. Por corresponder ao prolongamento natural do mesmo universo urbano, verifica-se também alguma concentração destes testemunhos na *Baetica*. Na *Lusitania*, contrariamente ao grande número de augustais, a presença de *seuiri augustalis* limita-se a algumas cidades localizadas na fronteira com a Bética, como *Ossonoba* e *Balsa* ou na capital provincial *Augusta Emerita*, estando ausentes em *Olisipo*⁴⁵.

Neste quadro, a distribuição geográfica dos testemunhos de *augustalis* e *seuiri augustales* na *Hispania*, mostra que é habitual não coexistirem ambos os títulos na mesma cidade. Curiosamente, a distribuição geográfica parece completar-se: se na *Lusitania* se encontram quase exclusivamente augustais, na *Tarraconense* verifica-se o inverso (grande maioria de *seuiri*), coexistindo ambas as instituições na Bética. Todavia, também aí são escassos os casos onde se verifica na mesma localidade ambas as instituições (SERRANO DELGADO, 1988: 161-62; GONZÁLEZ HERRERO, 2009: 449).

No que toca às condições de admissão verificou-se que, tal como ocorre nos augustais, se os membros somente seriam escolhidos da classe liberta, o material epigráfico mostra que entre 10 e 15% dos *seuiri* seriam *ingenui*. Relativamente à existência de uma idade mínima para aceder a este cargo, alguns autores falam de um mínimo de 25 anos, porém foi encontrado um monumento epigráfico de um *seuir* que faleceu com 23 anos, pelo que certamente existiriam variantes locais (DUTHOY, 1976b: 1265-69; SERRANO DELGADO, 1988: 109).

Como vimos, os *seuiri augustalis* formavam parte de um *collegium* com um número determinado de componentes (habitualmente seis)⁴⁶, cuja eleição anual dependia do *ordo decurionum*. Todavia, alguns autores consideram ter havido dentro da instituição uma reorganização sob Trajano, que levou a que no início do séc. II d. C. ambos os grupos se comesçassem a assimilar de forma a que os *seuiri augustalis* mais antigos, aquando da saída do cargo, se integraram no colégio dos augustais (DUTHOY, 1976b: 1270-72; GONZÁLEZ HERRERO, 2009: 449).

Não é possível saber com certeza se a evolução chegou da mesma forma a todas as cidades. Contudo, onde se verificou a integração dos antigos *seuiri*, esta ocorreu mediante uma estrutura similar às corporações profissionais, contendo os seus próprios funcionários (*quinquennales*, *curatores* e

⁴⁵ Todavia, sempre que se trabalha com fontes epigráficas deve-se ter presente que um fenómeno não testemunhado não equivale obrigatoriamente a um fenómeno inexistente.

⁴⁶ Note-se que em algumas cidades verificaram-se variantes no número de membros surgindo *octoviri* ou *quattuorviri*.

patroni), um espaço para reuniões e o culto do *genius* da sua associação. Esta transformação produziu-se nos centros comerciais, por volta de 130 d. C., mas estava já em marcha desde os inícios d. séc. II (DUTHOY, 1976a: 206; *idem*, 1976b: 1285-86).

Todavia, se durante muitas décadas se pensou que a partir do segundo terço do séc. II d. C., assim que terminassem o desempenho da sua função anual, os *seuiri augustalis* passariam automaticamente à designação de *augustais*, foi encontrada recentemente uma objecção a esta hipótese: o termo *augustalis* raramente é usado antes do séc. II d. C. em regiões onde os *seuiri augustalis* foram identificados. Esta realidade demonstra que cada cidade era livre de escolher os títulos que melhor se adaptariam às suas particulares necessidades (TAYLOR, 1914: 240-41; CASTILLO GARCÍA, 2003: 75).

A distinção face a outras associações profissionais era feita através do carácter oficial que lhes garantia a tutela do senado municipal, acentuado pelo facto da função de *seuir augustalis* ser apelidada de *honor*, como demonstram as numerosas inscrições que mencionam a expressão *ob honorem seuiratus*, e o facto de serem obrigados a pagar uma *summa honoraria* ao *aerarium* municipal. Tal como os *decuriões*, os *augustais* ou outros magistrados municipais, os *seuiri* tinham acrescentado à *summa honoraria* obrigações com despesas *ob honorem seuiratus*, às quais estavam moralmente associados: dedicatórias às divindades, ao imperador, construção ou reparação de edifícios, ereção de estátuas e organização de banquetes ou jogos (DUTHOY, 1976b: 1266-67). Ao estarem autorizados a utilizar as *insignia*, a *toga praetexta* (túnica púrpura) e o anel de ouro, ornamentos tipicamente usados pelos altos magistrados, a imagem que pretendiam passar era de um verdadeiro magistrado (TAYLOR, 1914: 231; CASTILLO GARCÍA, 2003: 82).

10.3.1. *Seuir Augustalis Primus*

Mais uma vez os investigadores ainda não chegaram a um consenso. O título “*primus*” tanto poderia remeter para uma classe hierárquica superior dentro dos *seuiri augustalis*; como para os membros do primeiro colégio estabelecido na cidade; como ainda para o primeiro *seuir* da cidade a receber honras ou dignidades especiais que o elevariam acima dos seus colegas (DUTHOY, 1976b: 1270-1271).

Porém, considerado durante muito tempo como um título de ordem hierárquica, verificou-se que todas as menções aos *primi* são de datação tardia, surgindo em cidades onde seria impensável que não existisse esta instituição em épocas anteriores. Por outro lado, o seu reduzido número apresenta-se como um argumento contra à hipótese de integrar numa hierarquia superior institucionalizada, pois se fosse esse o caso, seria de esperar que o objeto da dedicatória tivesse mais motivos e possibilidades de nos deixar a sua memória. É ainda curioso o facto de alguns dos *seuiri augustalis* hispânicos, de que

conhecemos a sua importância e triunfo social acima dos restantes membros do colectivo, não se terem identificado com o título de *primus* (SERRANO DELGADO, 1988: 163-64; CASTILLO GARCÍA, 2003: 83).

10.4. Os *magistri augustalis* na *Hispania*

Os primeiros *magistri augustalis* encontram-se atestados em 13-12 a. C. no momento em que Augusto ascende a *pontifex maximus*, e torna oficial o culto ao seu *Genius*. Segundo Duthoy (1976b: 1299), a criação desta instituição poderia então corresponder à resposta das cidades de Itália à decisão tomada pelo imperador.

Todavia, a difusão deste sacerdócio integra-se em Roma no sistema de reorganização urbana de Augusto, ao dividir a cidade numa série de bairros, *vici* ou *compita Larum*, centrados em torno de um lugar de culto a essas divindades. Este sistema foi certamente implantado também nas restantes colónias de Itália e nas províncias, nomeadamente em *Tarraco*, que reúne a maior concentração de testemunhos desta titulatura. É célebre a devoção de *Tarraco* ao fundador do principado, não sendo por isso estranho que se introduzisse rapidamente o culto ao *Genius* e aos *Lares Augustales* de forma similar ao ocorrido na *Vrbs*, ou seja, apoiando-se em subdivisões dos bairros urbanos que religiosamente estariam representados por estes cultos.

Com base neste quadro, talvez possamos considerar que os *magistri augustalis* seriam nos municípios o equivalente aos *magistri vici* em Roma, formando um colégio de quatro indivíduos, ambos encarregues do culto aos *Lares Compitales* (TAYLOR, 1914: 236; DUTHOY, 1976b: 1290-91; SERRANO DELGADO, 1988: 167-69).

Relativamente à distribuição geográfica dos testemunhos, nas regiões onde surgem *augustalis* faltam *magistri*, e vice-versa, sugerindo que os *magistri* constituíssem uma instituição separada, organizada desde o séc. I d. C. A atestar esta hipótese, em Délos os *magistri* adotaram títulos gregos, apelidando-se por exemplo de *Hermaïstai* ou *Apolloniastai*, e surgindo ainda numa inscrição a referência a *Mercurialis et Augustalis* (CIL IX, 217) em Mesagne, o que indica tratarem-se de dois colégios que existiam separadamente (DUTHOY, 1976b: 1292).

Uma análise onomástica dos nomes dos *magistri* indica que estes seriam recrutados do mesmo meio social que os *seuiri* e os *augustalis*, sendo que a sua função teria também uma duração anual, como indicam os títulos *magistri augustales bis* ou *magister augustalis anni quarti*. Se os *seuiri* e os *augustalis* conheceram uma evolução, que teve como consequência, um possível agrupamento numa única associação, não há vestígios de uma evolução similar nos *magistri*. Esta poderá ter sido a razão

desta instituição não ter conhecido tão longa duração e ter sido suplantada pelas outras (*idem, ibidem*: 1287-88).

10.5. O Pontificado

A documentação epigráfica mostra que, inicialmente, os pontífices se ocuparam da organização e celebração dos atos sagrados relacionados com os cultos tradicionais da religião romana. O sumo pontífice ocupava uma posição privilegiada de contacto entre os deuses e os homens, ingressando de forma vitalícia num colégio de três membros. A sua existência parece ter sido anterior à dos flâmines, uma vez que na lei fundacional da colónia de *Vrso* não aparece mencionado o flaminato mas sim o pontificado (ainda não associado ao culto imperial).

Quando o culto imperial se difundiu nas cidades e o conceito de divindade imperial foi integrado na esfera sagrada, as funções dos pontífices acabaram por se confundir com as assignadas aos flâmines, sacerdotes que especificamente se encarregavam de o supervisionar. Assim, pontífices e flâmines conviveram como sacerdotes do culto imperial, pelo menos durante os séculos I e II d. C. (GONZÁLEZ HERRERO, 2002a: 42; *idem* 2009: 446).

Infelizmente, não existem vestígios epigráficos de pontífices de *Olisipo*, apenas em *Augusta Emerita*, *Pax Iulia* e *Salacia*, destacando-se na última *L. Cornelius Bocchus*, pontífice e *flamen perpetuo*⁴⁷. Não obstante, o cargo não ser exclusivo das colónias uma vez que *Salacia* era um município, no entanto, o candidato parece ter de beneficiar da condição de *ciui romani* e pertencer ao *ordo equester*.

O prestígio do pontificado é indubitável, uma vez que era desempenhado depois das magistraturas civis. No entanto, nas carreiras dos indivíduos originários de cidades provinciais, o pontificado precede o flaminato, podendo ser interpretado como indício de maior prestígio desempenhar o sacerdócio originalmente atribuído ao culto imperial (flaminato) face a um originalmente atribuído aos cultos tradicionais (pontificado), como testemunha *L. Cornelius L. f. Bocchus* (nº 46) (DELGADO, 2000: 109-112).

10.6. O Flaminato

Começemos por atender à definição do termo *flamen*. Se na Gália o culto a *Dea Roma* e a *Divus Augustus* era prestado num altar por um *sacerdos*, na *Hispania* era prestado num templo por um *flamen* (ÉTIENNE, 1958: 190-191; FISHWICK, 1978: 1207-1208). Mas qual a verdadeira diferença

⁴⁷Vide cap. 10, alínea 10.6.4.3. para mais informações sobre os *Cornelii Bochi*.

entre os termos? Estaria relacionada com diferentes graus de romanização? Com o espaço físico onde eram realizados os ritos? Ou seria apenas uma questão de terminologia distinta consoante a localização geográfica?

O termo *flamen* parece corresponder ao termo técnico aplicado aos sacerdotes do culto das divindades oficiais. Todavia, isso era exatamente o que *divus Augustus* agora representava, dado que o imperador, uma vez morto, ascendia à categoria de divindade oficial por decreto do Senado, nesta sequência, o seu sacerdote designava-se de *flamen Augustalis*.

Segundo Delgado (2011: 234) todas as cidades que atestam a presença de flâmines apresentam também um estatuto jurídico de colónias ou municípios, o que indica que muito provavelmente este sacerdócio seria uma instituição própria de comunidades privilegiadas.

Por outro lado, a natureza da informação que se pode esperar encontrar nas inscrições que mencionam o desempenho do flaminato é basicamente de carácter prosopográfico, pelo que apenas existe material útil para o estudo da prática cultual. Neste âmbito, o *cursus honorum* local precedia, *grosso modo*, o exercício das funções religiosas, nomeadamente as que se relacionariam com o culto imperial. Assim, o flaminato urbano surge indicado nas inscrições após o duúnvirato, denunciando claramente que seria uma honra considerada mais prestigiante que a carreira administrativa local.

No entanto, cada *cursus* constituiu uma tranjetória única em si mesma, consistindo numa sucessão hierárquica de cargos, num acumular de magistraturas civis e sacerdócios. Tal acumulação serviria para conquistar uma projecção mais alta em âmbito cívico até à obtenção do flaminato provincial, deixando-se assim abertas as portas para os seus descendentes à admissão na ordem equestre (por *adlectio*) ou mesmo ao senado (GONZÁLEZ HERRERO, 2002a: 56; MANTAS, 2005: 29; DELGADO, 2011: 237).

10.6.1. O Flaminato Provincial

A *Lusitania* é a única província hispânica de onde se conhecem flâmines provinciais que oficiaram durante época júlio-cláudia, sendo que na *Tarraconense* e na *Baetica* não existem testemunhos anteriores a época flávia. Esta realidade pode ser explicada tendo em conta que na *Lusitania* o culto imperial contava com organização sacerdotal já sob Tibério, como atestam as inscrições dos *Cornelii Bocchi*⁴⁸.

Como presidentes do *concilium prouvinciae*, os flâmines provinciais constituíam veículos de comunicação entre o poder central e o local, defendendo os interesses das cidades perante o governador e intervindo como mediadores entre elas. O *concilium* foi assumindo assim uma função

⁴⁸ Vide cap. 10, alínea 10.6.4.3. para mais informações sobre os *Cornelii Bochi*.

política ao ser utilizado pelo Estado para fomentar a coesão entre as distintas comunidades das províncias (GONZÁLEZ HERRERO, 2006: 108).

No entanto, habitualmente antes de serem eleitos pelo *concilium*, os flâmines provinciais acumulavam honras civis e religiosas (duúnvirato, sacerdócios locais ou conventuais), ainda que uma minoria tivesse protagonizado carreiras mistas que alternavam honras locais com funções equestres. O flaminato provincial dava aos notáveis a oportunidade de projetarem a sua imagem além do âmbito local, daí que Marta González Herrero (2009: 443) considere o cargo mais como uma honra de culminação da promoção social no marco provincial, do que uma passagem entre a carreira local e a equestre.

10.6.2. O Flaminato Conventual

O culto imperial também contou com organização sacerdotal nos *conventus*, ainda que só exista confirmação epigráfica para algumas províncias da *Hispania* (GONZÁLEZ HERRERO, 2009: 444). Na Lusitânia, o culto conventual encontra-se muito residual talvez por ter sido a última vertente do culto imperial a ser criada, já sob Vespasiano, estando ausente qualquer vestígio em *Olisipo*.

10.6.3. O Flaminato Municipal

Como vimos, tal como nas magistraturas civis, ocupar um sacerdócio constituía uma *honos* mais a acumular pelos notáveis hispânicos na sua carreira pública (*cursus honorum*), por isso a posição do flaminato face aos outros cargos públicos é uma questão importante para determinar o prestígio e importância deste sacerdócio.

Regra geral, o flaminato local foi exercido sempre previamente aos cargos de flaminato provincial, *praefectus fabrum* e *tribunatus militum*; porém, a nível municipal constituía o cume da hierarquia religiosa, coroando a carreira cívica e facultando o acesso à carreira equestre (DELGADO, 1999: 439; GONZÁLEZ HERRERO, 2009: 448).

Verificou-se que nas 14 carreiras lusitanas onde está representado o flaminato e o duúnvirato, a magistratura precedeu cronologicamente o sacerdócio em 12 ocasiões. Estes dados permitem considerar o flaminato como o cargo mais prestigiado do *cursus* público nas cidades lusitanas, superando a principal magistratura, o duúnvirato (DELGADO, 2000: 120; GONZÁLEZ HERRERO, 2002a: 42-43)

10.6.4. Titulatura e cronologia

A relação cronológica dos distintos tipos de títulos registados ilustra bem a evolução do culto imperial nas cidades da Lusitânia. A partir das distintas titulaturas com as quais se identificaram os *flamines prouvinciae Lusitaniae* conhecidos hoje pela documentação epigráfica, alguns autores tentaram estabelecer uma evolução cronológica no emprego das mesmas.

Neste âmbito, destaque-se um importante documento epigráfico achado em *Olisipo*, durante as escavações efetuadas nas Termas dos Cássios, nomeadamente um pedestal de estátua (nº 44) que confirma que o título *flamen prouvinciae* já era utilizado pelos sacerdotes desde a implantação do culto na província.

Esta inscrição resulta de enorme interesse em relação a várias questões. No que se refere ao estudo prosopográfico das elites lusitano-romanas permite resolver o que se batizou de “o problema dos *Cornelii Bocchi*”, ao confirmar-se a existência de duas personagens homónimas, uma com filiação *C(aii) f(ilius)* e outra *L(ucii) f(ilius)*. Note-se que os *Cornelii Bocchi* eram originários do município de *Salacia*, foram promovidos ao *ordo equester* e protagonizaram carreiras similares ao ocuparem ambos o tribunado e o flaminato da Lusitânia.

A inscrição foi datada de acordo com a menção à legião VIII Augusta, na qual atuou como tribuno militar. Tendo em conta a designação da unidade militar, a estátua deve ter sido erigida antes do ano 42 d. C., data em que o imperador Cláudio concedeu à legião os epítetos *Claudia, Pia e Fidelis*, não incluídos ainda no pedestal (GONZÁLEZ HERRERO, 2002b: 70-71).

Nestes termos, podemos concluir que tanto *L. Cornelius L. f. Gal. Bocchus* como o seu parente *L. Cornelius C. f. Bocchus* atuaram como flâmines da Lusitânia em tempo de Tibério. Tal implica que o título *flamen prouvinciae* fosse utilizado pelos primeiros sacerdotes da Lusitânia, elegidos pelo *concilium* que se reunia em *Augusta Emerita*. Mas terá sido “*flamen prouvinciae*” a titulatura original do sacerdócio provincial? Tendo em conta uma inscrição de *Conimbriga* e aceitando a condição de *flamen* provincial de *L. Papirius L. f.* (CIL II 41), concluiu-se que a titulatura original do sacerdócio provincial na Lusitania tenha sido *flamen Augustalis prouvinciae* (*idem, ibidem*: 74).

No entanto, os *Cornelii Bocchi* constituíram os indivíduos que ocuparam o sacerdócio de uma província hispânica em cronologia mais antiga, uma vez que tanto na Bética como na Tarraconense não contamos com testemunhos anteriores a época flávia, não sendo todavia descartável que *L. Papirius L. f.* atuasse como *flamen* da Lusitânia em tempos de Tibério. A ausência de *cognomen* e o facto de o sacerdote ter realizado uma dedicatória exclusivamente a *Divus Augustus* são indícios que apontam para uma cronologia precoce que, na opinião de Fishwick (1993: 53-54), seria anterior à deificação de Livia. Apenas o ressurgimento da inscrição poderia confirmar se *L. Papirius L. f.* ocupou

o flaminato provincial e não cívico, ao permitir comprovar se estaria correta a reconstituição proposta para a última linha, onde teriam sido gravados o nome da província e o título *flamen Augustalis*.

Mediante a intervenção direta de Livia, Augusto foi deificado imediatamente após a sua morte em 14 d. C. porém, a sua esposa só se converteu em *Diua* depois de 41 d. C., por decisão do seu neto Cláudio, mascarando a intenção de se apresentar como descendente de uma divindade e reforçar o seu vínculo ao fundador do império, com o qual não possuía laços sanguíneos ou adoptivos. Por conseguinte, a versão abreviada do título original foi ampliada com os nomes do par divino: *flamen prouvinciae Lusitaniae Diui Aug. [et?] Diuae Aug.*, para se especificar a quem se rendia culto.

Ademais, na Tarraconense e na Bética alguns flâmines acrescentaram a menção da *Dea Roma*, dos *Augusti* ou dos *Divi*. Todos estes sacerdotes desempenharam funções posteriormente às reformas de Vespasiano, uma vez que *Dea Roma*, os imperadores reinantes e aqueles divinizados por decreto do senado foram, apenas nessa época, incorporados no culto imperial.

As diretrizes marcadas pelo Estado Romano na difusão do culto imperial encontraram eco imediato na Lusitânia, onde a máxima autoridade em matéria religiosa se preocupou em dar a conhecer a recente mudança que se havia produzido em relação ao objeto de culto. Na Lusitânia, a única província hispânica de onde chegaram até nós testemunhos de inscrições de época júlio-cláudia, confirma-se que os flâmines procederam da mesma forma nas primeiras décadas de desenvolvimento do culto imperial, refletindo esta inovação na sua titulatura. Na dedicatória destinada a *Diuus Augustus* e a *Diua Augusta* por patrocínio do *flamen* provincial *Albinus Albui f. de Augusta Emerita* (CIL II 473), ou na titulatura, documentado em *Olisipo*, de um *flamen Germ. Caesaris et Iuliae Aug. in perpetuum* (nº 41), encontramos uma preciosa prova da imitação de que eram alvo as iniciativas religiosas do estado romano (GONZÁLEZ HERRERO, 2002b: 75-79).

Assim, com o imperialato de Vespasiano incluiu-se Livia, já divinizada, e possivelmente *Diuus Claudius*. Todavia, se entre a incorporação da *Diua Augusta* e a deificação de Cláudio, o título do sacerdote provincial foi *flamen Diui Augusti et Divae Augustae Prouvinciae Lusitaniae*, do qual contamos com um testemunho seguro na Lusitânia datável do ano 48 (HAE 2641, 14); depois da morte de Cláudio, adotou-se o título genérico *flamen prouvinciae Lusitaniae*, sem especificação do objeto de culto, como denuncia a inscrição de *L. Cornelius L. f. Bocchus* (nº 46), indício da tendência evolutiva do culto para formas mais coletivas. Apesar de parecer ser esta a regra geral, títulos como *flamen Diui Vespasiani* (nº 51), sugerem que certos imperadores pudessem gozar do privilégio de um culto individual personalizado.

Posteriormente, quando outras mulheres foram divinizadas e se juntaram a Lúvia, o culto passou também a ser prestado por um colégio sacerdotal feminino, as *flaminicae*⁴⁹, usualmente mas não necessariamente, as esposas dos *flamines*.

As principais novidades da reforma levada a cabo por Vespasiano foram então a inclusão dos imperadores reinantes e a criação do sacerdócio feminino dedicado às *Diuae et Augustae*. Retirado aos flâmines a responsabilidade deste culto, fica assim explicada a adoção de um novo e definitivo título provincial - *flamen prouvinciae Lusitaniae* (ÉTIENNE, 1958: 232-233; FISHWICK, 1987, 279-280; *idem*, 1993: 165-166; GONZÁLEZ HERRERO, 2002b: 69; *idem*, 2009: 442-43 e 446; DELGADO, 1999: 440-41; *idem*, 2000: 122; *idem*, 2011: 239).

10.6.5. Perfil Social: critérios de aptidão eleitoral

Como vimos, o organismo competente para a eleição dos flâmines provinciais era a assembleia provincial, com sede em *Augusta Emerita*, formada pelos decuriões enviados pelas distintas cidades da província (DELGADO, 1999: 439).

Para serem desempenhados os cargos sacerdotais, o *concilium* apenas nomeava indivíduos pertencentes à *ordo decurionum*, isto é, às famílias que compunham o grupo dos notáveis municipais e que dispunham de um certo nível de riqueza; porém, conhecem-se também casos de sacerdotes pertencentes ao *ordo equester*, usualmente, *praefecti fabrum*, como os *Cornelii Bocchi*.

Estes cargos representavam para os notáveis uma via para satisfazer o seu desejo de auto-representação perante a comunidade, não desperdiçando a oportunidade de publicitar a sua imagem mediante atos de beneficência pública, sobretudo a partir do financiamento de *opera publica*, *ludi* e *epulae*, de modo a fomentar a adesão do *populus*. Neste panorama, é plausível concluir que o desejo de desempenhar este cargo seria maioritariamente para obter prestígio numa sociedade altamente hierarquizada.

Como testemunha o termo “*bis*”, a epigrafia revela uma duração imprecisa para o exercício desta cargo, indicando que um indivíduo pudesse desempenhá-lo mais que uma vez; ou ainda perpetuamente, como honra vitalícia, como sugere o título *perpetuus*. Por conseguinte, tendo em conta as dificuldades em encontrar-se indivíduos adequados para o ocupar, é possível que a anualidade não fosse tão habitual em certas cidades, levando a que os sacerdotes permanecessem mais de um ano no mesmo cargo.

⁴⁹⁴⁹ Vide cap. 10, alínea 10.6.5, para mais informações sobre o sacerdócio feminino.

Por outro lado, atendendo à estrutura onomástica utilizada - nome seguido da filiação, tribo e *origo* - confirma-se que todos os *flamens* beneficiavam da condição de *cives romani*, detendo assim a posse da cidadania romana, requisito social indispensável para aceder ao sacerdócio. Todavia, a exigência da cidadania pode não ter sido determinante nos inícios do culto provincial, sobretudo em províncias pouco romanizadas como a Lusitânia. O carácter pragmático de Roma fez com que nas cidades onde a presença de cidadãos era menos numerosa, alguns flâmines pudessem ter sido selecionados de entre os *peregrini* romanizados. A confirmar esta hipótese, a escassa presença de cidadãos romanos fez com que, sob Cláudio, tenha sido eleito *flamen prouvinciae*, *Albinus Albui f.* (CIL II 473), indivíduo que se identifica mediante o sistema de nomenclatura de tipo peregrino (GONZÁLEZ HERRERO, 2009: 444-48).

Muito se tem vindo a discutir acerca da existência ou não de requisitos de ordem política para aceder aos sacerdócios. Neste contexto, ainda que o exercício de magistraturas civis não fosse condição obrigatória para se exercer o flaminato, normalmente quem as ocupava, mais facilmente se converteria em flâmine provincial. O caso de *P. Staius Exoratus* (nº 51) parece ser prova suficiente da independência formal do flaminato face a outras funções, já que *flamen Diui Vespasiani* é o único título que surge mencionado na sua inscrição funerária o que, na opinião de Serrano Delgado (1999: 436-38; *idem*, 2000a: 116-118; *idem*, 2011: 235-37), não pode ser entendido de outra forma senão como sendo a única honra que disfrutou em vida.

Contrariamente, Marta González Herrero (2002: 55) e José Cardim Ribeiro (1974-1977: 299) realçam que os cargos geralmente anteriores ao flaminato cívico, nomeadamente os cargos de *aedilis* e de *duumvir*, são normalmente indicados nas epígrafes quando se trata de inscrições mais longas, neste caso, poderão ter sido omitidos em prol do título mais prestigiante que alcançou.

Desconhece-se se existiu algum requisito concreto em relação à idade para se aceder ao sacerdócio, porém, considerando o prestígio do cargo parece muito improvável que estivesse reservado a candidatos muito jovens. Nestas circunstâncias, parece razoável admitir uma idade não inferior aos 30 anos (DELGADO, 1999: 439; ALMEIDA, 2011: 64-65).

10.6.6. O Papel Político

O flaminato provincial constituiu um cargo religioso criado com o intuito de supervisionar o culto imperial e difundir por toda a província, sobretudo por territórios menos romanizados, não só a imagem do imperador divinizado mas também a do reinante.

No que se refere às suas competências, a principal fonte de informação é a *lex de flamonio prouvinciae Narbonensis* (CIL XII 6038), instituída por Vespasiano ou Domiciano. Os fragmentos

conservados correspondem a cláusulas sobre as obrigações do *flamen* na organização dos rituais religiosos na capital provincial. Também se contemplam os seus privilégios, tais como a participação nas votações das reuniões com os decuriões e Senado, ou a ocupação da primeira fila durante a celebração dos jogos (GONZÁLEZ HERRERO, 2009: 442).

Este estatuto mostra como sob os flávios o flaminato provincial foi definido a partir do modelo do flaminato exercido pelo *flamen Dialis*, quem supervisionava o culto de Júpiter em Roma, mas com a adaptação necessária às províncias. Todavia, se o *flamen Dialis* estava proibido de abandonar a *urbs*, o *flamen prouvinciae* podia ausentar-se da capital provincial, sendo eleito um sacerdote substituto.

A lei também reconhece ao *flamen* a autoridade - *potestas* (misto de poder político com poder religioso) - para mandar erigir imagens imperiais, fazendo uso dos fundos públicos, assim como o direito a ser homenageado com uma estátua sua na respetiva capital de província (*idem, ibidem*: 442-43).

Neste contexto, pode concluir-se que o flaminato provincial detinha uma dimensão política de extrema importância, uma vez que quem o ocupava atuava como mediador entre as cidades, quando entre elas surgia algum conflito. Ademais, o imperador utilizava o *concilium*, presidido pelo *flamen prouvinciae*, como canal de comunicação entre Roma e a administração local. Neste panorama, se Roma utilizava o sacerdócio provincial para evitar que os conflitos locais alcançassem níveis dramáticos, os membros da elite que o exerciam promoviam-se socialmente dentro do sistema político-religioso romano.

A figura do *flamen prouvinciae* atuava assim como vértebra na hierarquia urbana provincial, uma vez que a sua intervenção favoreceria a integração das cidades no sistema administrativo implantado nas províncias por Roma, ao mesmo tempo que dinamizava as relações entre elas. Neste âmbito, resultam significativas as homenagens consagradas aos *Cornelii Bocchi* (nº 43, 44 e 46), por cidades (*Scallabis* e *Olisipo*) que não a sua de origem (*Salacia*).

10.6.7. Os *flamines* de *Olisipo*

10.6.7.1. *Q. Iulius Plotus*

Esta possível base de estátua encontrada na muralha do Castelo de S. Jorge, junto à Porta de Ferro, foi integrada na coleção de Cenáculo, no Convento de Nossa Senhora de Jesus em Lisboa, onde permaneceu até 1798 (SILVA, 1944: 143; GARCIA, 1991: 489).

A inscrição (nº 41) dá-nos a conhecer um dos mais antigos magistrados de *Olisipo*, correspondendo simultaneamente a um excelente testemunho de uma carreira municipal em ordem

direta, onde é indicado o exercício da edilidade, do duúviro e dos flaminatos de Germânico (*flamen Germanici Caesaris*) e de Lúvia (*flamen Iuliae Augustae*), como era habitual nos primeiros tempos do culto imperial. O epíteto *in perpetuum* deve ser considerado como distinção honorífica, talvez por ter sido o primeiro nesta cidade a ocupar-se do culto destas personalidades, salientando-se aqui de novo o facto de nesta época não haver ainda a separação das tarefas rituais entre flâmines e flâmnicas, confirmando uma data precoce no desenvolvimento do culto imperial na cidade, característico do período júlio-cláudio (VASCONCELOS, 1913: 319; GONZÁLEZ HERRERO, 2002a: 48 e 57-59; MANTAS, 2005: 31).

Tendo em conta a titulatura, esta inscrição remete para o principado de Tibério, entre 14 e 19 d. C., atendendo ao facto de Germânico ter falecido no ano 19 e Lúvia ter recebido o título de *Augusta* só depois do ano 14 d. C. A datação que oferece o *cursus honorum* protagonizado por *Q. Iulius Q. f. Gal. Plotus* contém uma informação de grande interesse sobre a natureza e difusão do culto imperial nas cidades da Lusitânia (MANTAS, 2005: 31).

Esta personagem foi eleita *flamen* para supervisionar o culto que os olisiponenses prestavam a *Germanicus Caesar* em vida, deduzindo-se então que ainda durante o principado de Tibério, o culto a alguns membros vivos da família imperial contaria com uma organização sacerdotal em âmbito municipal. Em função da cronologia atribuída ao flaminato, pensa-se que também *Iulia Augusta* tenha sido adorada em *Olisipo* antes da sua morte, no ano de 29 d. C., visto *Q. Iulius Plotus* ter atuado como *flamen Iuliae Augustae* após ocupar um sacerdócio que havia obtido com anterioridade ao ano 19 d. C. (DELGADO, 2000: 115; GONZÁLEZ HERRERO, 2002a: 49-50; ALMEIDA, 2006: 51-52).

No que respeita ao homenageado, destaque-se o gentílico *Iulius* muito abundante na epigrafia hispano-romana, refletindo as clientelas de Augusto em cidades como *Olisipo*, *Ebora* e *Pax Iulia*, que dele receberam o estatuto privilegiado. A extrema raridade do cognome *Plotus*, porventura relacionado com particularidades físicas, permite considerá-lo membro de uma família de origem itálica, talvez oriunda da Úmbria, tornando-o um provável representante da colonização itálica (MANTAS, 2005: 31; ALMEIDA, 2006: 51-52).

10.6.7.2. *L. Iulius Maelo Caudicus*

Durante todo o alto-império, os *L. Iulii* tiveram um importante papel na vida pública do município, congregando famílias de evidente origem indígena com famílias de origem latina, como testemunha o caso de *L. Iulius Maelo Caudicus* (nºs 15 e 42), que se identifica à maneira latina mas ostenta o cognome *Maelo* que é tipicamente lusitano. Quanto à etimologia, o cognome *Caudicus*

afigura-se muito raro na Hispânia, levando os investigadores a oscilar entre uma origem itálica ou céltica (GARCIA, 1991: 384).

Efetivamente, foi a epígrafe consagrada a *Iupiter*, achada na Granja dos Serrões (Sintra) (nº 15) que veio resolver definitivamente o mal-entendido que ocorreu a propósito da interpretação de *Caudic-* como rara abreviatura de *caudicarius*, isto é, armador de embarcações fluviais. Mesmo admitindo que um *caudicarius* tenha alcançado o elevado cargo de *flamen Diui Augusti* é, no mínimo, suspeito que se continue a manter tal condição no seu *cursus honorum* (RIBEIRO, 1982-83: 175).

Tendo em conta estas circunstâncias, uma análise comparativa entre as duas inscrições (nº 15 e 42), levou a que fosse feita uma nova interpretação para a abreviatura causadora de tal mal-entendido. Seguindo a leitura de José Cardim Ribeiro (1982-83: 178-180) para a inscrição nº 15, considerou-se que apesar de apenas restarem ténues vestígios da l. 1, é ainda possível reconstituir o *cognomen* *CAVDICV[S]*, antecedido pelas letras “L” e “O”; e, na última linha, fazendo ainda parte dos restos da linha superior, encontra-se a base de uma haste vertical, à qual se segue a base de um “V”, a de um “E” ou “L” e, de novo, a de outra haste vertical.

Ora, se substituirmos a primeira linha do monumento do fontanário de Armês (nº 42), que contém dez letras, pela primeira linha da inscrição da Granja dos Serrões (nº 15), que curiosamente também contém precisamente dez letras, conseguimos uma perfeita reconstituição da epígrafe *CAVDIC-*, como o antropónimo *CAVDIC(VS)*, justificando-se o recurso à abreviatura uma vez estarmos perante uma personagem bem conhecida na região.

Por outro lado, a epígrafe que menciona *L. Iulius Maelo Caudicus, flamen Diui Augusti*, ocupa a face frontal exterior de um grande lintel em calcário colocado sobre um depósito fontanário (nº 42) no lugar de Armês (Terrugem, Sintra), num contexto de *villa* romana (GARCIA, 1991: 490). Mais uma vez, o facto de *L. Iulius Maelo Caudicus* não indicar tribo ou filiação não é invulgar no caso de se tratar de uma personagem bem conhecida na região, cujo nascimento livre, no seio de uma família indígena romanizada e rica ao ponto de assegurar uma carreira brilhante a um dos seus, é garantido por ter ascendido ao flaminato⁵⁰ (RIBEIRO, 1982-83: 173 e 181).

O cargo que surge na inscrição - *flamen Diui Augusti* - permite supôr o anterior exercício de outros cargos na administração da cidade, não referidos face ao valor atribuído ao flaminato, sobretudo nos primeiros tempos do culto imperial. Podemos então situá-lo na primeira metade do séc. I d. C., na mesma época e ambiente social do seu colega de lides políticas e religiosas, *C. Iulius Plotus* (nº 41).

Ainda que não nos pareça ser o caso concreto desta inscrição (que pensamos tão só revelar mais um ato de ostentação de poder e de riqueza por parte de um flâmine municipal), José Cardim Ribeiro

⁵⁰ Uma vez que se fosse um liberto deveríamos encontrá-lo antes entre os augustais e não entre os flâmines.

(1982-83: 183-189, 200-201 e 276) destaca a importância atribuída à água na civilização romana, ultrapassando largamente os aspetos práticos do quotidiano ao espelhar atitudes religiosas e políticas. O mesmo investigador pretende demonstrar, pelo menos para as províncias ocidentais, uma eventual relação entre o culto imperial e o culto das águas, pressupondo a manutenção e/ou restabelecimento da saúde daqueles que, através do contacto direto com a água, “são atingidos pelo poder regenerador da própria divindade, a qual se oculta para lá do manancial – sua expressão física – e a ele permanece subjacente” (RIBERO, 1982-83: 201). Assim, a função da epígrafe de Armês não seria somente celebrar o benefício público e louvar o promotor da construção do fontanário, mas representaria ainda e, sobretudo, uma homenagem rendida ao imperador Augusto por *L. Iulius Maelo Caudicus*, na sua condição de *flamen Diui Augusti*.

Ademais sugere que, face às humildes dimensões do depósito que hoje podemos observar e, tendo em conta o cargo desempenhado pelo promotor do fontanário, o carácter dedicatório e monumental da construção, e o desejo de ostentação do poder sócio-económico do dedicante, este testemunho deveria estar integrado num conjunto mais vasto de construções de utilidade pública, próximo de algum templo ou santuário, incluindo talvez uma estátua do imperador semelhante às que pela mesma época se erigiram na cidade de *Olisipo* a *Diuus Augustus* pelos augustais *C. Arrius Optatus* e *C. Iulius Eutichus* (nº 31), sendo então plausível que, a dada altura, esta construção tenha assumido, além de funções utilitárias, funções rituais ligadas ao culto das águas. Neste âmbito, note-se que rituais de cariz aquático ficaram associados ao culto imperial devido à presença de tanques com água em redor dos respetivos templos, como testemunha o templo de Évora (RIBERO, 1982-83: 201-202).

10.6.7.3. Os *Cornelii Bocchi*

Na presente dissertação muito já foi dito acerca destes indivíduos, porém, acrescentem-se algumas outras considerações. No que toca à sua origem, tendo em conta análises onomásticas, verificou-se que o *cognomen Bocchus* remete para uma base norte-africana, nomeadamente para a Mauritânia, onde foi igualmente identificado o epitáfio de *Hispallus Bocchi ser(uus)* (IRCP 351).

Estas circunstâncias levam a que seja inevitável pensar que os *Bocchi* conhecidos na *Hispania*, de aliás escassa difusão na Lusitânia, estivessem vinculados a famílias procedentes do Norte de África que emigraram para a Lusitânia e para a Bética num momento desconhecido, mas cuja corrente migratória se constata em vários locais da província, como no atrativo porto de *Salacia* (ALMEIDA, 2006: 55; GONZÁLEZ HERRERO, 2006: 94-95).

10.6.7.3.1. Algumas considerações acerca da *praefectura fabrum*

Dentro da sociedade romana, a mobilidade social era limitada e fomentada pelo Estado em prol dos seus interesses. Nestas circunstâncias, dependendo da riqueza patrimonial, relações sociais e influência, era através do exercício da prefeitura dos artífices, que os magistrados municipais se iniciavam na complexa administração romana e tinham a possibilidade de aceder à carreira equestre (GONZÁLEZ HERRERO, 2006: 8-12).

Os primeiros *praefecti fabrum* conhecidos no mundo romano datam do séc. I a. C., em plena época tardo-republicana, estando o cargo reservado somente aos membros do *ordo equester*, que tinham como principal função a assistência pessoal dos magistrados *cum imperio* na capital imperial. No entanto, a sua função pressupunha uma enorme flexibilidade de competências de carácter logístico e técnico, atuando como conselheiros, embaixadores, dirigentes de tropas (comandantes de unidades de cavalaria) e supervisores de obras de engenharia (GONZÁLEZ HERRERO, 2004: 365). Por sua vez, o Estado utilizava os titulares desta prefeitura para intervir na gestão interna das cidades, inclusive em questões tão delicadas como a elaboração do censo, ficando assim justificado o cuidado posto na sua eleição.

Durante o principado passaram a trabalhar tanto em terreno militar como civil, atuando como ajudantes de campo, diplomatas, assistentes administrativos, jurídicos e fiscais tanto de altos magistrados como de imperadores. Se a partir do ano 69 d. C., a nomeação passou a recair sistematicamente em jovens aspirantes em receber a primeira milícia, durante a época júlio-cláudia resulta difícil definir o perfil do recetor. Nesta época, os legados imperiais nomeavam *praefecti fabrum* tanto antes como depois de lhes ser atribuído o tribunado, ao mesmo tempo que recebiam esta prefeitura oficiais do exército, altos funcionários da ordem equestre ou notáveis municipais que beneficiassem de uma brilhante carreira militar e/ou administrativa.

A partir do imperialato de Cláudio, a nomeação de *praefecti fabrum* com experiência militar começou a diminuir, intensificando-se consequentemente a atribuição deste título como cargo de abertura ao *cursus equester*. Esta prática, que se impôs totalmente com os flávios, converteu a *praefectura fabrum* numa função preliminar à carreira equestre (GONZÁLEZ HERRERO, 2004: 366).

A documentação epigráfica mostra que a prática de nomear *praefecti fabrum* sobreviveu até ao principado de Cómodo, de quando são datados os últimos exemplos conhecidos. Durante as últimas fases, a *praefectura fabrum* desempenhou funções meramente honoríficas, sobretudo quando surge apenas a acompanhar o tribunado ou quando obtida depois de terminada a carreira cívica (GONZÁLEZ HERRERO, 2006: 20; *idem*, 2011: 246).

Curiosamente, na Lusitânia conhecem-se 7 *praefecti fabrum* distribuídos, sobretudo durante época júlio-cláudia, por *Pax Iulia*, *Augusta Emerita*, *Capera*, *Scallabis* e *Salacia*, todos nomeados no decorrer do séc. I d. C. (GONZÁLEZ HERRERO, 2011: 247-48). No caso dos *Cornelii Bocchi*, tendo em conta que a sua atividade pública continuou em *Salacia* e que a prefeitura surge unicamente como a milícia do tribunado, a nomeação como *praefectus fabrum* provavelmente daria um carácter honorífico, sem implicar atividade alguma como ajudante de campo. Devido à dura competição entre *equites* para obter as milícias equestres, ou quiçá por vontade do interessado, nenhum dos *Cornelii Bocchi* progrediu na carreira equestre apesar da honorabilidade que representava ser eleito ajudante de um senador (GONZÁLEZ HERRERO, 2004: 369 e 376).

Ser nomeado *praefectus fabrum* favoreceria a promoção social, sobretudo quando o perfeito era eleito assistente de um alto magistrado, cuja influência podia ser utilizada para se projetar mais além no âmbito cívico, nomeadamente na carreira equestre ou no flaminato provincial. As suas trajetórias resultaram assim enormemente significativas já que foram nomeados cinco vezes consecutivas sem previamente terem ocupado nenhuma honra cívica ou religiosa na sua cidade de origem (GONZÁLEZ HERRERO, 2004: 379; ALMEIDA, 2011: 21-22; ENCARNAÇÃO, 2011a: 200).

Para se ser eleito assistente de um magistrado *cum imperio* era indispensável ter estabelecido previamente uma relação direta com este, porém, se esta aproximação não era possível nas suas cidades de origem, a situação seria completamente diferente na capital provincial, lugar frequentado por senadores e morada do próprio governador. Por isso, o flaminato provincial era um inevitável e essencial trampolim para a entrada na ordem equestre, cuja progressão não seria feita na terra de origem mas sim noutros locais.

Neste quadro, ocupar a prefeitura constituía um meio para se ter acesso aos altos magistrados, tendo a possibilidade de acudir na capital em representação da sua cidade, usando na sua promoção a influência do senador que o havia eleito como *praefecti fabrum*. Era aqui que residia o interesse da nomeação e, neste sentido, parece significativo que nas carreiras em se conhecem as honras obtidas após a prefeitura, os *praefecti fabrum* originários da Lusitânia tenham sido eleitos flâmines provinciais, tal como testemunham os *Cornelii Bocchi* (GONZÁLEZ HERRERO, 2004: 378; *idem*, 2006: 9).

10.6.7.3.2. **L. CORNELIVS C. F. BOCCHVS**

Esta personagem foi identificada num bloco paralelepipedico de mármore azulado cuja inscrição remete para *L. Cornelius C. f. Bocchus*, homenageado em duas localidades lusitanas próximas entre si, nomeadamente Tróia (nº 45) e *Salacia* (nº 43) (ENCARNAÇÃO, 2011a: 191).

A última homenagem apresenta-se essencial na compreensão de uma possível existência de dois membros homónimos da *gens Cornelia* com diferentes filiações: *Lucius Cornelius Caii filius Bocchus* e *Lucius Cornelius Lucii filius Galeria Bocchus*, provavelmente seu filho, atestado no pedestal de estátua consagrado em *Olisipo* (nº 44). A confusão deveu-se à similitude entre carreiras, sendo ambos tribunos que ocuparam o flaminato da Lusitânia. A diferença surge, além da filiação, nas legiões que comandaram: III legião Augusta e VIII legião Augusta, respetivamente (GONZÁLEZ HERRERO, 2006: 33).

A homenagem de *Salacia* (nº 43) afigura-se muito interessante, uma vez que é a única onde se especifica o motivo da dedicatória: a colónia *Scallabitana* honrou-o *ob eius merita in coloniam*, isto é, pelos serviços que prestou à cidade possivelmente relacionados com a sua atuação como *flamen prouvinciae* (GONZÁLEZ HERRERO, 2004: 369).

Nesta inscrição foram apenas gravadas duas honras: o flaminato provincial seguido do tribunado militar de uma legião. Os mesmos cargos aparecem em idêntica ordem à inscrição honorífica achada perto de Tróia (nº 45), acrescentando-se aqui o comando da III legião Augusta (GONZÁLEZ HERRERO, 2006: 35).

A chave para a interpretação destes documentos reside em estabelecer-se a sequência cronológica para o exercício de ambos os cargos, isto é, determinar se esta personagem foi eleita *flamen prouvinciae* antes ou depois de obter a milícia. O motivo que levou a colónia *Scallabitana* a homenagear *L. Cornelius C. f. Bocchus* ajuda a esclarecer esta questão.

Note-se que a dedicatória (nº 43) se realizou *ob eius merita in coloniam*, expressão que informa não só sobre o motivo da homenagem, mas também sobre o momento da gravação. A expressão *ob merita* seria empregue para aludir à fama reconhecida a alguém que levou a cabo algum *meritum*. Ora, tratando-se de uma dedicatória a um *flamen* provincial promovida por uma cidade distinta da sua de origem, resulta inevitável relacionar estes *merita* com o exercício do sacerdócio e não com o tribunado militar. Nestas circunstâncias, os *merita* agradecidos a *L. Cornelius C. f. Bocchus* consistiriam na sua intervenção, em benefício de *Scallabis*, durante o ano em que ocupou o sacerdócio provincial.

A homenagem de que foi objeto *L. Cornelius Caii f. Bocchus* em Tróia (nº 45) foi também levada a cabo numa cidade distinta à sua de origem. Além da menção do *cursus* ser idêntica à promovida pela colónia *scallabitana*, parece que nos encontramos de novo perante uma dedicatória associada ao desempenho das suas funções como *flamen* provincial. Neste caso, trata-se de uma placa honorífica, e não de um pedestal de estátua à semelhança da homenagem acima referida, onde o curso também foi gravado em ordem inversa, estando o flaminato provincial a encabeçá-lo (GONZÁLEZ HERRERO, 2006: 36; *idem*, 2013: 409).

No que toca ao momento em que desenvolveu a sua atividade pública, três critérios permitiram datar o sacerdócio provincial durante o reinado de Tibério: a menção da legião que comandou como tribuno, a análise paleográfica (capital quadrada gravada a bisel) e a existência de um escritor lusitano chamado *Cornelius Bocchus*. Os testemunhos epigráficos mostram que os tribunos, antes do reinado de Cláudio, omitiam o nome da legião que comandavam. Até à implantação definitiva do hábito de se gravar o nome da unidade, existiu um período durante o qual a menção da mesma resultaria aleatória. Neste panorama, a carreira de *L. Cornelius C. f. Bocchus* desenvolveu-se precisamente durante esses anos de transição, tendo em conta que a homenagem de Tróia indica que se tratava da III legião Augusta e a promovida pela colónia *scallabitana* não menciona o nome da legião. Esta variabilidade permite então situá-lo num momento próximo ao reinado de Cláudio.

Por outro lado, temos a publicação, em 49 d. C., de uma crónica em cuja elaboração participou um escritor chamado *Cornelius Bocchus*, mencionado por Plínio-o-Velho em várias passagens da sua *Naturalis Historia*. Considerando uma datação próxima ao imperialato de Cláudio e tendo em conta que o culto imperial na sua dimensão provincial foi organizado a partir da deificação de Augusto, no ano 14 d. C., as homenagens a este *flamen* haviam sido gravadas num momento já avançado do principado de Tibério (GONZÁLEZ HERRERO, 2002b: 71; *idem* 2006: 37-38).

10.6.7.3.3. *L. CORNELIVS L. F. GAL. BOCCHVS*

Relativamente à segunda personagem, *Lucii filius*, contamos com um dossiê epigráfico composto por três documentos encontrados em distintas cidades da Lusitânia, nomeadamente *Olisipo* (nº 44), *Salacia* (nº 46) e *Augusta Emerita* (nº 47).

10.6.4.3.3.1.A homenagem de *Olisipo*

Esta homenagem, encontrada integrada no aparelho de reconstrução da parede do hipocausto das Termas dos Cássios, consiste num pedestal de estátua em forma de cipo paralelepípedo em lioz de veios rosados, consagrada pelo *ordo decurionum* de *Olisipo* (nº 44) (ENCARNAÇÃO, 2011a: 196).

A informação que nos proporciona sobre os *Cornelii Bocchi* e a sua atividade pública é importantíssima, uma vez que confirma a existência de duas personagens homónimas, com a mesma origem (*Salacia*) mas filiação diferente. Por outro lado, a ordem inversa com que as honras obtidas foram gravadas resulta essencial para interpretar o *cursus* completo e permite identificá-lo como o indivíduo que financiou a construção de um edifício em *Salacia*. Neste contexto, sob o pedestal foram gravadas três honras: *flamen prouvinciae Lusitaniae*, *praefectus fabrum V* e *tribunus militum legionis*

VII Augustae, cuja leitura do numeral ordinal da legião foi corrigida recentemente para *VIII* (GONZÁLEZ HERRERO, 2006: 39; *idem*, 2013: 405-06).

A seleção de honras com que se apresentam os três cargos (flaminato provincial, *praefectura fabrum* e tribunato militar) correspondeu ao desejo de *Olisipo* destacar a pertença do homenageado ao *ordo equester*, assim como o prestígio que este havia adquirido ao ser nomeado, por sucessivas ocasiões, ajudante de um alto magistrado. A carreira de *Bocchus* continuou ao ser eleito *flamen* da Lusitânia pelo *concilium prouvinciae*, sacerdócio que justifica que uma cidade distinta daquela de que era originário o honrasse com a ereção de uma estátua no ano em que exercia o cargo ou saía deste (CURCHIN, 1990: 268; GONZÁLEZ HERRERO, 2004: 369-70; *idem* 2011: 252; *idem*, 2013: 407-08).

Por conseguinte, a elevação de tal estátua teve de ocorrer obrigatoriamente antes do ano 42 d. C., uma vez que nesse ano Cláudio concedeu à legião VIII Augusta os epítetos *Claudia*, *Pia* e *Fidelis* (ausentes na inscrição), como recompensa por esta, instigada pelo governador da *Dalmatia*, não se haver levantado contra o imperador. Quando se gravou esta inscrição no pedestal de estátua, o homenageado já havia ocupado o tribunato militar, sido nomeado prefeito dos artífices por cinco vezes e sido eleito *flamen* da Lusitânia. Podemos então concluir que o mais plausível é a sua carreira se ter desenvolvido sob o reinado de Tibério, sendo possível que ocupasse o flaminato provincial no ano 41 d. C.

Não surpreende que uma cidade da Lusitânia renda homenagem pública (aceite pelo *ordo decurionum*) ao *flamen prouvinciae*, tendo em conta a dimensão religiosa e política que obteve o flaminato provincial. Situando-se entre os membros da elite social que controlavam os interesses comerciais de certas cidades costeiras do Atlântico de origem turdetana, o gesto de *Olisipo* poderia ter sido incentivado pela participação dos *Cornelii Bocchi* no comércio em torno dos estuários do Tejo e Sado (GONZÁLEZ HERRERO, 2004: 369-70; *idem* 2011b: 252).

Tendo em conta estas circunstâncias, podemos então concluir que *L. Cornelius L. f. Gal. Bocchus* depois de exercer a *dignitas equestres*, ocupando a mais emblemática das milícias, mas sem avançar mais nas *militiae equestres*, regressou à Lusitânia e estabeleceu-se no seu município de origem. Em *Salacia* ocupou magistraturas e sacerdócios, fazendo parte do *ordo decurionum* e detendo a quinquenalidade honorífica atribuída pelo *ordo* municipal. A sua carreira cívica culminou ao ser eleito *praefectus Caesarum bis* para cultuar os membros da *domus júlio-cláudia*, talvez os príncipes Nero e Druso. Esta eleição testemunha a forma como o governo central aproveitava os oficiais que regressavam à província depois da saída do exército, utilizando-os para intervir na vida político-administrativa dos municípios. Posteriormente, mas antes de 42 d. C., foi eleito *flamen* da Lusitânia, sacerdócio que nos dá a conhecer no pedestal de estátua erigida em *Olisipo* (nº 44).

10.6.4.3.3.2. A homenagem de *Salacia*

Esta inscrição corresponde ao fragmento de uma placa de mármore (nº 46) destinada a ser encastrada num edifício erigido no município de origem de *L. Cornelius Lucii f. Galeria Bocchus*, que dispensou os gastos para a sua construção, constituindo este gesto de munificência pública uma preciosa oportunidade para publicitar a sua brilhante carreira na fachada de tal edifício (GONZÁLEZ HERRERO, 2006: 40; *idem*, 2013: 406).

Verifica-se que o primeiro cargo gravado após o nome do seu benfeitor foi a *praefectura Caesarum bis* seguida de outras honras cívicas, todas elas sem leitura possível com exceção do flaminato decretado para a perpetuidade. Seguidamente ao *cursus* cívico vem a *praefectura fabrum V* e o *tribunatus militum*, honras mencionadas em ordem idêntica à do pedestal de *Olisipo* (nº 44). O homenageado obteve assim as honras em *Salacia* depois de ter desempenhado o tribunado e a *praefectura fabrum*, culminando o *cursus* cívico com a *praefectura Caesarum*, antes de ser eleito pelo concílio para ocupar o flaminato provincial, cargo ausente nesta epígrafe. Pode-se então concluir que *L. Cornelius L. f. Gal. Bocchus* protagonizou um *cursus honorum* misto, composto por três elementos: *honores* municipais, *praefectura fabrum* e *tribunatus militum*, gravados sobre a placa de modo inverso à ordem pela qual o beneficiário obteve as honras.

Não surpreende o facto da sua carreira militar não ter ido além da primeira milícia uma vez que esta circunstância foi habitual nos *equites* de época júlio-cláudia, explicando-se pelo facto de desde finais da República o tribunado ter sido entendido como uma graduação equestre por excelência, servindo apenas para obter reconhecimento público. Durante a dinastia júlio-cláudia manteve-se a prática dos magistrados *cum imperium* nomearem *praefecti fabrum* para que os assistissem realizando tarefas militares e civis.

Assim, de acordo com estes dados, depois do tribunado, o salaciense foi nomeado *praefectus fabrum* por cinco ocasiões pelo governador provincial a quem esteve subordinado como tribuno da legião VIII Augusta. Dado que a prefeitura acompanha unicamente o tribunado e, depois dela *L. Cornelius L. f. Gal. Bocchus* exerceu um *cursus* cívico, é provável que esta tivesse sido outorgada pelo governador de forma honorífica (GONZÁLEZ HERRERO, 2002b: 72; *idem*, 2004: 368-69; *idem*, 2006: 43-44; *idem*, 2011: 251; *idem*, 2013: 407-09; ENCARNAÇÃO, 2011a: 192).

Das honras cívicas que recebeu no seu município de origem, entre elas a *praefectura Caesarum bis* e dois sacerdócios decretados para a perpetuidade, destaque-se a primeira que exige maior atenção por, invulgarmente, ter sido exercida por duas vezes.

José d'Encarnação (2011a: 197-99) sugere que os Césares mencionados de forma genérica seriam Lúcio e Gaio, filhos adotivos de Augusto. Todavia, tal leitura levanta algumas questões, uma vez que o título *flamen prouvinciae* somente entrou em uso após a divinização de Cláudio. Admitindo que a função de *praefectus Caesarum* tenha sido desempenhada pouco tempo após as mortes de Gaio e Lúcio e, sabendo que Nero começou a governar no ano 54 d. C., torna-se difícil, senão impossível, estruturar o *cursus honorum* de *L. Cornelius Bocchus* ao longo de quase setenta anos, uma vez que para ser nomeado *praefectus Caesarum* (a primeira função que desempenhou) teria de ter no ano 4 d. C. (ano de morte de *Gaio*), pelo menos 18 anos, e 68 anos quando o proclamaram *flamen prouincialis*, coroando assim a sua carreira com o título perpétuo.

Recentemente, José d'Encarnação lançou a hipótese da *praefectura Caesarum* não ter sido o cargo de culminação do *cursus* mas antes o primeiro, defendendo então que *Bocchus* poderia ter desempenhado em *Salacia* uma função específica, tal como supervisionar as homenagens, a promoção do culto ou as manifestações de fidelidade e clientelismo dirigidas a Lúcio e Gaio, suficientemente bem conhecidos em todo o Império para serem designados de forma genérica como “os Césares”. O mesmo investigador sustém que o financiamento do edifício por *Bocchus* se inseriu no movimento de lamentação pela perda dos Césares que se estendeu pelas cidades posteriormente a 14 de Fevereiro do ano 4 d. C., no qual Gaio faleceu.

Defende ainda que esta personagem tivesse sido nomeada pelo cônsul sufecto *L. Fulcinius Trio*, governador da Lusitânia, como *curator templi Diui Augusti* “o que muito bem se coaduna com todo o seu percurso de enorme fidelidade ao poder central!” (ENCARNAÇÃO, 2011a: 199). Todavia, a sua nomeação pelo cônsul não é compatível com a condição de *praefectus fabrum* de *L. Fulcinius Trio*, governador da Lusitânia entre os anos 21? e 31 d. C., tendo por base a inclusão do nome deste personagem em genitivo no *cursus honorum* gravado sobre a placa (nº 47) recentemente achada no *forum* colonial de *Augusta Emerita*⁵¹.

No entanto, se o financiamento do edifício de *Salacia* foi uma forma de expressar o pesar pela perda dos Césares em Fevereiro do ano 4 d. C., Marta González Herrero (2013: 410) questiona “por qué esperar tanto tiempo después de la muerte de Lucio y Gayo para hacerlo? Tiene sentido honrarles casi veinte años después de su muerte, ya durante el principado de Tiberio?” Assim, “¿Quiénes pudieron ser los Césares a los que se alude en la inscripción?”.

Robert Étienne (1958: 124) identifica-os com Augusto e Tibério ou com Vespasiano e Tito. Conquanto a segunda hipótese seja completamente inviável, dada a datação júlio-claudiana da inscrição, a primeira ajusta-se ao intervalo temporal em que nos movemos. No entanto, verifica-se por

⁵¹ Note-se que na inscrição comemorativa da construção financiada por *Bocchus* em *Salacia* já figura a *praefectura fabrum V*.

um lado que o principado de Augusto apresenta uma cronologia demasiado precoce e, por outro, a variabilidade na indicação do nome das legiões comandadas pelos *Cornelii Bochi* aproxima-nos antes do imperialato de Cláudio.

Noutra perspectiva, no ano 4 d. C. Augusto adopta Tibério e Agripa, tendo o primeiro se convertido em co-regente em 14 d. C., após a morte de Augusto. Neste panorama, se os Césares foram Agripa e Tibério, o *cursus honorum* deveria ter sido gravado durante o período compreendido entre os anos 4 e 14 d. C., invalidando que *Bocchus* tenha sido *praefectus fabrum* de *L. Fulcinus Trio* sob Tibério.

Por outro lado, Marta González Herrero (2013: 410-412) levanta a hipótese dos Césares se tratarem de Druso, o jovem, e Germânico; o primeiro, filho biológico de Tibério e o segundo seu sobrinho e filho adotivo. Quando no ano 4 d. C. morreu o segundo dos netos de Augusto, o imperador adotou Tibério e obrigou-o a fazer o mesmo com o seu sobrinho Germânico. Os filhos de Tibério alcançaram grande popularidade na Hispânia onde receberam dedicatórias, sendo prova indiscutível da sua popularidade na Lusitânia o facto de em *Olisipo* se ter rendido culto a Germânico em vida, tal como revela a atuação de um *flamen Germanici Caesaris* (nº 41).

Se os Césares foram Druso e Germânico, a eleição de *L. Cornelius L. f. Gal. Bocchus* para os servir teve de se produzir ainda em vida destes, o que leva a considerar o ano de 19 d. C. no qual faleceu Germânico como término de datação *ante quem*, não sendo ainda esta compatível com a assistência ao governador da Lusitânia entre os anos 21? e 31 d. C., uma vez que *Bocchus* teria de ter ocupado a prefeitura entre os anos 4 e 19 d. C., enquanto Germânico se intitulava *Caesar*.

Por conseguinte, S. Demougin (*apud* GONZÁLEZ HERRERO, 2013: 410-412) considera os Césares, Nero César e Druso César, filhos de Germânico, defendendo que os seus nomes pudessem ter sido intencionalmente silenciados uma vez que quando a placa foi gravada, estes já haviam caído em desgraça por decisão do próprio Tibério.

Nero e Druso foram ganhando protagonismo em Roma entre os anos de 20 e 23 d. C., consolidando a sua posição quando Tibério os sugeriu publicamente aos senadores para o substituir. Porém, a relação do imperador com a família de Germânico acabou por se deteriorar, acabando por mandar exilar Agripina, Nero (morto no ano 30 d. C.) e Druso (morto em Outubro de 31 d. C.), previamente declarados pelo Senado como inimigos públicos.

Tendo em conta estas circunstâncias, não faz sentido que *Salacia* mostrasse a sua fidelidade à casa imperial precisamente no momento em que os príncipes eram perseguidos. É mais provável que o município oferecesse a magistratura honorífica a Nero e Druso quando estes gozavam ainda da aprovação de Tibério, entre os anos 20 e 23 d. C. Não obstante, certamente não se pode descartar a possibilidade de estar aqui testemunhado um silêncio intencionado, uma vez que os nomes dos Césares

não se lêem sobre a placa. Neste panorama, se os Césares foram Nero e Druso, a placa deve ter sido gravada em *Salacia* entre os anos 20 e 30 d. C. (datação compatível com a *praefectura fabrum* sob Tibério), tanto mais se os seus nomes não se mencionaram, mas foram antes intencionalmente silenciados (GONZÁLEZ HERRERO, 2006: 42-43; *idem*, 2013: 411-412).

10.6.4.3.3.A inscrição de Mérida

O fragmento de uma placa de mármore (nº 47) recuperada recentemente no *forum* colonial de *Augusta Emerita* reabriu a discussão sobre a reconstrução do *cursus honorum* de *L. Cornelius L. f. Gal. Bocchus*, uma vez que oferece outro dado adicional, nomeadamente um cargo até hoje desconhecido no *cursus honorum* do salaciense: *curator templi Diui Augusti*.

Atente-se ao facto de os *conuentus* da Lusitânia renderem homenagem a *Bocchus* no *forum* da colónia *Augusta Emerita* durante o segundo semestre do ano 31 d. C., no final do seu flaminato provincial, coincidindo com o consulado *sufecto* de *L. Fulcinius Trio*. Esta datação é confirmada pelo facto de no momento da gravação do texto, *L. Fulcinius Trio* ser identificado como cônsul e não como governador da Lusitânia (GONZÁLEZ HERRERO, 2011: 245 e 254).

Com base neste quadro, alguns investigadores apontaram para que *L. Cornelius L. f. Gal. Bocchus* tivesse sido *praefectus fabrum* do governador da Lusitânia, *L. Fulcinius Trio*, em cinco ocasiões e que este havia encomendado ao seu assistente, como *curator templi Diui Augusti*, a direção da construção do complexo religioso do culto imperial erigido na capital provincial. Não obstante, ainda que possamos confirmar epigraficamente a hipótese de ter sido *L. Fulcinius Trio* a impulsionar a construção do grande templo de culto imperial, maior cautela é necessária quando se pretende atribuir a supervisão das obras a *Bocchus*, tendo em conta que todos os *praefecti fabrum*, conhecidos até hoje, que supervisionaram obras de engenharia ou empresas arquitectónicas, o fizeram unicamente durante época tardorepublicana (*idem, ibidem*: 255).

Ora, no segundo semestre do ano 31 d. C. terminava o *flamonium* do salaciense, honra de culminação do seu *cursus honorum*, levando os *conuentus* a materializarem o seu agradecimento no pedestal colocado no *forum* colonial de *Augusta Emerita*. Porém, como a inscrição foi gravada durante o segundo semestre do ano 31 d. C. ou pouco depois e, quem o havia nomeado *praefectus fabrum* era agora cônsul, quis-se destacar o ponto culminante da sua carreira, o flaminato de Lusitânia, mencionando a sua longa e estreita colaboração como *praefectus fabrum* com quem havia governado a província (GONZÁLEZ HERRERO, 2013: 413-15; ENCARNAÇÃO, 2011a: 200).

Recentemente foi levantada uma nova proposta de leitura que elimina a alusão ao cargo *curator templi Diui Augusti* e não interpreta o termo *conuentus* necessariamente como nominativo plural, uma vez que ao poderem faltar mais linhas na parte inferior do suporte, este poderia estar em genitivo singular ou acusativo plural. Por outro lado, o local mais apropriado para os *conuentus* homenagearem *Bocchus* não seria no *forum* colonial, onde foi achado o fragmento que nos ocupa, mas no provincial (GONZÁLEZ HERRERO, 2013: 414)

A nova proposta de leitura pressupõe assim a eliminação do numeral “V” na l. 2, uma vez que não está confirmado que tenha realmente sido *L. Fulcinius Trio* quem o nomeou *praefectus fabrum* por cinco ocasiões consecutivas; reconstituindo-se na terceira e quarta linhas o governo da Lusitânia que *L. Fulcinius Trio* ocupou até poucos meses antes de se converter em cônsul, a partir de 1 de Julho de 31 d. C. Por sua vez, nas duas últimas linhas reconstituiu-se o motivo da homenagem, que seria celebrar a eleição de *Bocchus* ao *flamonium* do *conuentus Emeritensis* depois de 1 de Julho de 31 d. C. (GONZÁLEZ HERRERO, 2011: 255; *idem*, 2013: 415-16).

10.6.4.3.3.4. Outros fragmentos de inscrições

Em Alcácer do Sal apareceram novos fragmentos correspondentes a distintas inscrições, sobre os quais se lê parte da onomástica dos *Cornelii Bocchi*. Apesar de muito fragmentados, ilustram a pertença da *gens Cornelia* à elite municipal de *Salacia* e a sua projecção além do âmbito cívico.

As duas primeiras inscrições (nº 48 e 49) correspondem a fragmentos de placas de mármore achados no Castelo de Alcácer do Sal, fora do contexto arqueológico. Desconhece-se a função que teriam, podendo ter sido encastrados em monumentos erigidos em *Salacia* por iniciativa dos *Cornelii Bocchi*. Na terceira inscrição (nº 50), a letra final do termo *flamen* indica que o cargo estava gravado em dativo, sugerindo tratar-se de uma dedicatória em honra do *flamen* da Lusitânia, sacerdócio que ambos *Cornelii Bocchi* ocuparam (GONZÁLEZ HERRERO, 2006: 35).

10.6.4.4. P. Staius Exoratus

A leitura correta desta inscrição deve-se a José Cardim Ribeiro, permitindo recuperar assim o nome de mais um *flamen* de *Olisipo* (nº 51). Relativamente à cronologia, a referência na sua titulatura ao imperador Vespasiano como *Diuius* permitiu atribuir a epígrafe ao imperialato de Tito ou, mais provavelmente, ao de Domiciano, apontando para uma data posterior ao ano 79 d. C. (GARCIA, 1991: 491) O flaminato que exerceu - *flamen Diui Vespasiani* -, certamente depois de uma carreira municipal

bem-sucedida (atendendo à idade com que faleceu), corresponde a um período de reorganização profunda do culto imperial por iniciativa de Vespasiano.

No que toca ao dedicante, o gentílico *Staius* é muito raro na *Hispania*, encontrando-se outra ocorrência em *Ebora* no liberto *P. Staius P. lib. Meridianus* (CIL II 120), denotando um forte cariz africano. Também o *cognomen Exoratus* é raro, surgindo uma vez mais em Fermedo, Arouca, na pessoa de um fiscal de execução testamentária olisiponense, *Q. Laberius Exoratus* (ILER 3741) (GUERRA, 1998: 78; MANTAS, 2005: 44).

Curiosamente, nesta inscrição não se encontra referência à filiação nem à tribo do flâmine, como aliás sucede noutras inscrições de notáveis da região de *Olisipo*, como *L. Iulius Maelo Caudicus* (nºs 15 e 42), levando Serrano Delgado (2000: 117) a admitir que talvez o exercício de magistraturas locais não fosse um requisito imprescindível para o acesso ao sacerdócio, apoiando-se no facto de no *cursus* de *P. Staius Exoratus* só se atestar o flaminato como único cargo que surge na sua epígrafe funerária. No entanto, este tipo de ausência talvez resulte de uma opção pela simplicidade, sem esquecer que o elevado estatuto social destes indivíduos dispensava uma identificação mais completa (GONZÁLEZ HERRERO, 2002a: 42-42; *idem*, 2009: 443).

Destaque-se, por outro lado, o facto desta ara ter sido descoberta no altar da capela em ruínas de S. Romão (Sintra), refletindo a presença dos notáveis olisiponenses em *villae* do território municipal, e confirmando a ligação das elites urbanas ao *ager olisiponensis* (MANTAS, 2005: 44).

10.6.4.5. Casos problemáticos: sacerdotes não identificados

Considerou-se que, ainda que as seguintes inscrições (nºs 52 e 53) apresentem um carácter muito problemático e serem, usualmente, excluídas dos repertórios do culto imperial ou mantidas sob fortes reservas devido a dificuldades de leitura, problemas de interpretação, fórmulas raras ou únicas, etc., as personagens nelas referidas são dignas de menção.

10.6.4.5.1. *Flamen augustalis* não identificado, Faião (Sintra)

Um magistrado e sacerdote do culto imperial mandou construir no *ager olisiponensis*, possivelmente ainda em vida, um pequeno mausoléu com o seu epitáfio funerário (nº 52). A inscrição foi gravada num bloco paralelepípedo que estaria originalmente exposto no frontispício do mausoléu, como sugerem os dois orifícios rectangulares, propositadamente abertos na face superior do bloco para a colocação de ganchos metálicos, de modo a permanecer fixo aos outros blocos (RIBEIRO, 1974-77: 288 e 290; GARCIA, 1991: 490-491).

No que toca à cronologia, por comparação ao que nos é dado a observar nos blocos do *proscenium* do teatro de *Olisipo*, o uso de ganchos metálicos surgiu nos finais da República e substituiu rapidamente as clássicas caudas de andorinha, porém, ambos coexistiram no município até finais do séc. I d. C. Nestas circunstâncias, para se chegar a uma datação mais rigorosa, tornou-se imperativo recorrer às características paleográficas da inscrição que remeteram para a primeira metade do terceiro quartel do séc. I d. C. (RIBEIRO, 1974-77: 301-02). Neste panorâma, o referido *flamen augustalis* teria desempenhado as suas funções durante o imperialato de Nero durante o qual, apesar da profunda crise que atravessava o culto imperial, a cidade dedicou ao imperador pelo menos duas inscrições (nºs 32 e 33).

A primeira linha encontra-se ausente, uma vez que esta inscrição iniciar-se-ia noutro paralelepípedo que estaria justaposto a este na fachada dianteira da construção funerária. José Cardim Ribeiro (1974-77: 296) sugeriu que nesse bloco, atualmente perdido, estaria uma evocação aos Deuses Manes, o nome do defunto, filiação e tribo, e ainda os primeiros cargos do respetivo *cursus honorum*, que terminariam no bloco em análise em *V(ir) Fla(men) Aug(ustalis)*. Com base nestas circunstâncias, apesar do nome do homenageado ser desconhecido, a importância deste monumento assenta na prova da existência de mais um *flamen augustalis* olisiponense.

Note-se que o termo “*flamen*” surge normalmente abreviado como “FL” ou “FLAM”, mas muito raramente através de “FLA”. O desenvolvimento normal desta abreviatura seria *FLA(vialis)*, o que não é historicamente aplicável numa inscrição peninsular, uma vez que os *Seuiri Augustales Flaviales* não foram, até hoje, identificados na *Hispania*. Todavia, este tipo de abreviatura, em que a palavra são simplesmente cortadas ao meio, apesar de raro, encontra-se bem documentado no *municipium Olisiponense*, como se pode constatar noutros casos como *ANNO(rum)*, *CAE(saris)* ou *LI(bens)*.

No que toca à fórmula *D(onum) P(osuit)* que surge na 1.2 apesar de ser vulgar no império é a primeira vez que surge em *Olisipo* (RIBEIRO, 1974-77: 298-99; FERNANDES, 1998-99: 175; ALMEIDA, 2011: 68).

10.6.4.5.2. *Augustalis* não identificado (Lisboa)

A epígrafe nº 53, fragmento de tampa de sarcófago ou lápide para aplicar num túmulo, foi encontrada no Castelo de S. Jorge por ocasião de obras de restauro de 1940 (GARCIA, 1991: 492). Vieira da Silva (1944: 101) sugere que a inscrição pudesse, porventura, ter continuidade numa das restantes lápides que puderiam rodear o monumento, uma vez que a referida inscrição se encontrava fragmentada. Ademais, propõe a restituição *[aedi]lis* considerando a possibilidade de um *augustalis* ter dedicado, conjuntamente com *Iulia Gadilla*, o monumento a *Matulla*.

José Manuel Garcia (1991: 492) rejeita esta interpretação, defendendo antes que a parte do texto que apresenta uma leitura controversa se trata toda ela do nome do indivíduo que teria assim *Augustalis* como *cognomen*.

10.6.5. O Sacerdócio Feminino

O aumento das *Diuae* e a inclusão das *Augustae*, introduzidas como objeto de culto a partir de época flávia, tornaram necessário criar um sacerdócio exclusivamente feminino. Os argumentos que apontam para o imperador Vespasiano como o responsável pela sua introdução, aquando da reorganização do culto imperial provincial, baseiam-se no facto do flaminato provincial feminino não existir na província antes do ano 48 d. C., como parecem sugerir algumas condições: a titulatura dos flâmines '*flamen prouvinciae Lusitaniae Diui Augusti et Diuae Augustae*'; o título usado pelas flamínicas '*flaminica prouvinciae Lusitaniae*', idêntico ao estabelecido para os flâmines a partir de Vespasiano; e o facto de nenhuma das flamínicas provinciais datadas na *Hispania* ser anterior a época flávia, não existindo assim, tal como no resto das províncias do Ocidente, flamínicas que tivessem oficiado durante época júlio-cláudia⁵² (DELGADO, 1999: 442-43; *idem*, 2011: 238; GONZÁLEZ HERRERO, 2009: 441-42).

A *lex* de *flamonio prouvinciae Narbonensis* (CIL XII 6038) outorgava à esposa do *flamen* provincial um estatuto similar ao que teria a esposa do *flamen Dialis* em Roma, isto é, não ser apenas sua consorte, mas desempenhando também funções sacerdotais próprias como flamínica de Juno. Todavia, na segunda metade do séc. I d. C., uma flamínica era muito mais que uma *flaminis uxor*, como o era originalmente em Roma enquanto esposa do *flamen Dialis*. Agora, as suas funções cultuais implicavam o culto conjunto das mulheres da casa imperial, às quais não estariam alheias as ações evergéticas.

A distribuição dos testemunhos nas três províncias hispânicas apresenta-se muito desigual: se nas capitais da *Baetica* e *Lusitania* são escassas as epígrafes dedicadas a flamínicas provinciais, estas abundam em *Tarraco*. Relativamente à titulatura, na documentação epigráfica intitulam-se *flaminicae prouvinciae*, com exceção da única conhecida na *Baetica*, a flamínica *Diuarum Augustarum prouvinciae Baeticae* (CILA II, 1055). Todavia, dos distintos títulos destas sacerdotisas nenhum inclui o objeto de culto. A uniformidade e simplicidade dos seus títulos, em comparação com o dos flâmines, sugere que reflitam um momento em que o culto imperial tivesse já evoluído para formas mais coletivas

⁵² Infelizmente, na Lusitânia, nenhuma das inscrições que mencionam o desempenho do sacerdócio feminino se encontra seguramente datada.

(DELGADO, 1998, 52-53; *idem*, 1999: 445; DEL HOYO, 2003: 131; GONZÁLEZ HERRERO, 2009: 442).

10.6.5.1. Perfil Social: critérios de aptidão eleitoral

A mulher em Roma, impedida de desempenhar cargos civis, encontrou no sacerdócio uma via para exercer notável influência na vida municipal, permitindo-lhe assim associar-se à oligarquia local mais ativa (DEL HOYO, 2003: 129).

A eleição de *flaminicae* provinciais ocorria também numa reunião anual (*concilium*) realizada na capital provincial com os representantes de todas as cidades importantes. Já as flamínicas municipais eram eleitas pelo senado local, sem que a eleição recaísse obrigatoriamente na esposa de quem nesse ano oficiava como *flamen* provincial, ainda que tal ocorresse frequentemente (VASCONCELOS, 1913: 315; DELGADO DELGADO, 1999: 445; GONZÁLEZ HERRERO, 2009: 442).

A onomástica das flamínicas segue fielmente o modelo tradicional romano, tanto na sua estrutura (*nomen* + *cognomen* e filiação) como na própria origem dos nomes (exclusivamente latinos), evidenciando-se como claro indicador da total integração destas mulheres nos novos modelos impostos pela romanização.

Eram então mulheres intensamente integradas na vida municipal das suas cidades, participando ativamente nas mesmas, com o intuito de obterem reconhecimento público. Pertenciam a famílias que formavam o tecido da aristocracia local, ou a uma burguesia bem situada economicamente; e identificavam-se mediante *nomina* que demonstram uma completa vinculação aos membros que integravam os órgãos de poder municipais.

Ainda que não existam muitos dados sobre os requisitos de eleição, em primeiro lugar deveriam ser cidadãs romanas, não parecendo haver a necessidade de cumprir uma idade mínima de 25 anos (como o era para os homens que queriam aceder às magistraturas municipais locais), nem terem exercido algum cargo anterior, dado não terem acesso a mais nenhum.

Deveria, no entanto, ser condição para acederem ao flaminato a pertença a uma das principais *gentes* do município, economicamente abastadas, dado que à semelhança dos magistrados, era igualmente esperado que promovessem ações evergéticas, sobretudo de embelezamento dos municípios. Destaque-se neste âmbito a sua própria personalidade económica dentro da *gens*, tendo em conta que dentro de um matrimónio *sine manu*, mais frequente em época imperial, as esposas teriam domínio sobre os seus bens.

Em muito casos, o sacerdócio afigura-se como um prémio, um reconhecimento a uma família concreta, à mãe, esposa ou filha de um magistrado local. Porém, ainda que pudesse ser um factor de preferência, não parece que se exigisse a condição de matrona romana para se aceder ao sacerdócio.

Evidentemente, a mulher não se introduziu, por meio do sacerdócio, diretamente nas estruturas municipais de governo como se de uma verdadeira magistratura se tratasse. Contudo, o exercício deste cargo permitiu-lhe desenvolver grande influência social e moral, que se estendia a outros familiares, principalmente na ascensão dos seus descendentes (DELGADO DELGADO, 1999: 443-44; *idem*, 2000: 124-25; DEL HOYO, 2003: 130 e 135-36; RODRÍGUEZ NEILA e MELCHOR GIL, 2003: 227; ALMEIDA, 2011: 69).

10.6.5.2. A homenagem a *Servilia* e a *Luceia Albina*

Num monumento cuja tipologia poderá apontar para um pedestal honorífico, tendo em conta a ausência de fórmulas funerárias e a intervenção do *ordo decurionum*, os decuriões prestaram homenagem a *Servilia L. f. Albini, flaminicae prouvinciae Lusitaniae* (nº 54), testemunhando a importância de *Olisipo* no que toca ao culto imperial ao seu nível mais elevado. Num dos restantes lados do monumento surge uma segunda inscrição, desta vez a *Luceia Q. f. Albina Terentiani*, também autorizada por decreto do *ordo decurionum* (SILVA, 1944a: 137-138; DELGADO DELGADO, 1999: 457; MANTAS, 2005: 35; GONZÁLEZ HERRERO, 2006: 56).

Durante muito tempo, as inscrições de *Servilia* e *Luceia Albina* apresentaram problemas de interpretação no que toca às fórmulas de identificação onomástica, tendo em conta a existência de uma inscrição de Mérida referente a um *flamen* provincial de nome *Albinus* (CIL II 473), que tem vindo a ser relacionado com as duas mulheres homenageadas em *Olisipo*. Neste contexto, Robert Étienne (*apud* ALMEIDA, 2006: 86) considerava *Servilia*, filha de Lúcio e esposa de *Albinus Albui filius* (CIL II 473), um indígena que em época cláudia exerceu as funções de *flam(en) provinc(iae)*; e *Luceia Albina*, filha de ambos.

Contrariamente a estas conclusões (seguidas por grande número de investigadores), Marta González Herrero (2005: 245) defendeu recentemente que *Albinus* seria um cidadão romano, que se identificou como um peregrino (sem os *tria nomina*), eleito *flamen* numa época em que a seleção era rigorosa (época júlio-cláudia), que teria exercido o cargo numa data próxima à deificação de Lúvia, em 41 d. C. A datação atribuída a estas inscrições não se baseou então em critérios epigráficos ou históricos, mas antes numa suposta relação de parentesco entre a flaminica da Lusitânia e o *flamen* provincial, *Albinus Albui f.*

Robert Étienne (2002: 99-100) recentemente renunciou tal parentesco – ser esposa de *Albinus* – uma vez que em época júlio-cláudia não há indício algum de que o *concilium* da Lusitânia elegeisse *flaminicae* para supervisionar o culto das *Divae* na sua dimensão provincial. Pelo menos, ainda durante a primeira metade do ano 48 d. C., era o *flamen* provincial quem assumiria tal tarefa, como confirma a

estátua erigida em *Scallabis* para honrar *Aponius Capito, flamen prouvinciae Lusitaniae Diui Augusti et Diuae Augustae* (ILER 5540) (GONZÁLEZ HERRERO, 2006: 57; STYLOW, 2006: 299). Atendendo a este quadro, a datação da homenagem achada em *Olisipo* tem de ser posterior ao ano 48 d. C. Por isso, abandonou-se definitivamente a possibilidade da existência de um vínculo familiar entre as mulheres e o *flamen* da Lusitânia *Albinus Albui filius*.

Por outro lado, a confluência de uma série de indícios aponta para um parentesco em primeiro grau entre os *Lucceii Albini* e estas mulheres, nomeadamente a coincidência do *cognomen* da primeira com o do esposo da segunda, permitindo estabelecer um vínculo familiar entre as duas mulheres, reforçado ao receberem ambas homenagem conjunta (ALMEIDA, 2006: 87; GONZÁLEZ HERRERO, 2005: 249-50; *idem*, 2006: 58). A homenagem não nos informa sobre a relação que unia *Lucceia Albina* com *Servilia*, a flamínica da Lusitânia casada com um *Albinus*, atendendo a estas circunstâncias, Marta González Herrero (2005: 243-44 e 250-252; *idem*, 2006: 59) defende que o *Albinus* casado com *Servilia* seria o prestigiado advogado da época de Trajano, e não o seu pai, procurador que viveu sob os júlio-cláudios (quando ainda não existiam flamínicas). Deste modo, não existiria relação alguma entre o *flamen Albinus* e *Servilia*, mas antes entre esta e o advogado *Lucceius Albinus*⁵³, colega de Plínio, sendo *Lucceia Quinti filia Albina*, filha de ambos ou irmã de *Lucceius Albinus*, havendo assim um casamento não entre flâmines mas entre o *ordo equester* e a elite provincial (ALMEIDA, 2006: 70 e 87-88).

Note-se o facto de se ter acrescentado à fórmula de filiação habitual (*praenomen* paterno em genitivo seguido do termo *filia*) os *cognomina* em genitivo dos esposos das homenageadas. Por conseguinte, no modo como se identificam está implícito o interesse por parte destas mulheres em se associarem aos seus maridos, certamente pela notoriedade social que estes alcançaram e que se refletia nos restantes membros familiares (FERNANDES, 1998-99: 137-38; GONZÁLEZ HERRERO, 2005: 248; *idem*, 2006: 57).

A análise das prováveis relações familiares de *Servilia L. f.* confirma que a sua nomeação para o flaminato provincial foi uma consequência lógica do processo de ascensão social dos indígenas abastados que, mediante a adesão à ideologia oficial, e uma cuidadosa política de alianças

⁵³ Nascido no seio de uma família procedente de *Olisipo*, *Lucceius Albinus* contraiu matrimónio com uma mulher pertencente à elite da Lusitânia. O seu pai era membro do *ordo equester*, circunstância que sem dúvida facilitou a ascensão social do seu filho em Roma. Os historiadores Flávio Josefo e Tácito informam-nos sobre a carreira desta personagem que governou a Judeia, Mauritânia Tingitana e Mauritânia Cesariense como *procurator* de classe equestre entre os anos 62-69 d. C. O facto de lhe ter sido atribuída a administração de províncias conflituosas, sugere que tenha sido um dos homens de confiança de Nero. O filho do procurador é mencionado em duas cartas dirigidas a Plínio, pelas quais conhecemos a sua atividade como advogado sendo, nos inícios do séc. II d. C., designado pelo senado para atuar em processos abertos contra altos magistrados (GONZÁLEZ HERRERO, 2005: 250-51; *idem*, 2006: 59 e 109).

matrimoniais com descendentes de colonos, teriam conseguido integrar-se nas estruturas político-sociais (FERNANDES, 1998-99: 139 e 142).

A inscrição lateral do monumento permite, pelas alianças familiares que sugere, entrever também alguns aspetos do processo de ascensão sócio-política da elite indígena. A epígrafa revela que os *Lucceii* olisiponenses disfrutaram de uma destacada posição social uma vez que conhecemos a identidade de dois dos seus libertos (EO 37 e 47). Por outro lado, a ligação familiar aos *Terentii* abundantes em dois núcleos do *ager olisiponensis*, nomeadamente Alenquer e Sintra, acrescenta-lhes estatuto social e económico (FERNANDES, 1998-99: 138; GONZÁLEZ HERRERO, 2006: 59).

Relativamente à fórmula final, sabemos que o *ordo decurionum* detinha grande poder de intervenção, uma vez que sancionava quase todos os atos da vida local. Neste âmbito, talvez devamos começar a reconstituir mais vezes a fórmula *d(ecreto) d(ecurionum)* em vez de *d(ono) d(edit)* (mais usual para a oferta de um voto a uma divindade colocada num local sagrado, por exemplo a inscrição a *Apollo*, consagrada por um augustal (nº 11)), face à possibilidade dos decuriões interferirem no modo de como deveria ser gasta a *summa honoraria*, pois melhor que ninguém conheceriam as necessidades da população. Logo, parece plausível que previamente houvesse um entendimento entre candidato e *ordo decurionum* sobre o que se iria oferecer ou quem seria homenageado, e onde seria implantado tal homenagem. Numa verdadeira filosofia do poder, por um lado temos a benemerência e pelo outro a imagem de uma instituição que zela pelo bem-estar dos cidadãos (ENCARNAÇÃO, 1993b: 59 e 62-64; CASTILLO RAMÍREZ, 2008: 767).

Assim, como expressa a fórmula *d(ecreto) d(ecurionum)* que conclui ambas as inscrições, estas homenagens requiseram a aceitação do *ordo decurionum*. No momento de serem homenageadas, *Servilia*, filha de *Lucio*, esposa de *Albino* e flamínica da província da Lusitânia, e *Luceia Albina*, filha de *Quinto* e esposa de *Terentiano*, fariam parte do núcleo de notáveis que partilhava um elevado *status* social em *Olisipo*, justificando assim que o senado municipal aceitasse a colocação em solo público do referido monumento (GONZÁLEZ HERRERO, 2005: 247).

10.6.5.3. Homenagem a [...]*lia Vegeta*

Num pedestal recolocado na cerca do convento de S. Vicente em Lisboa, *M. Gellius Rutilianus*, duúnviro olisiponense, homenageou a sua esposa [...]*lia Vegeta*, flâminica municipal (nº 55) (GARCIA, 1991: 490). Não obstante o relevo atribuído nesta inscrição ao nome do marido, este não surge aqui a representar o poder municipal (uma vez não ter sido gravado qualquer cargo que tivesse desempenhado), mas apenas na condição de marido de [...]*lia Vegeta*, dedicando-lhe uma epígrafe simultaneamente honorífica e funerária.

O cognome de *M. Gellius Rutilianus* deriva de um fóssil onomástico, *Rutilius*, raro no território, mas de origem tipicamente latina. Se por um lado, é bem conhecido na epigrafia olisiponense como um dos duúnviros que, juntamente com *L. Iulius Avitus*, se encarregou de homenagear o imperador Adriano (nº 35) e sua esposa, Sabina Augusta (nº 36); por outro, foram propostas diferentes hipóteses de reconstituição para o gentílico da sua esposa, apenas conhecida através desta inscrição. Neste âmbito, Hübner (*apud* SILVA, 1944a: 194-195) sugeriu *[Cae]lia[e]* ou *[Ge]lia[e]*, Leite de Vasconcellos (*apud* SILVA, 1944a: 194-195) considerou *[Ae]lia[e]*, Vieira da Silva (1944a: 194-195) *[Cae]lia* e, Scarlat Lambrino (1951: 40) e Serrano Delgado (2000: 123) voltaram a sugerir *[Ge]lia[e]* como hipótese mais provável.

A flamínica revela um cognome latino e muito provavelmente um *nomen* igualmente latino. Não deixando de ser interessante a coincidência onomástica entre os *nomina* do flâmine e da flamínica, as propostas que apontavam para *[Ge]lia[e]* como primeiro nome da flamínica não são plausíveis, uma vez que à partida, excepto no caso dos libertos, o *nomen* da mulher raramente era igual ao do marido, a menos que pertencessem à mesma família. O nome da flamínica, que numa primeira análise poderia ser *[Ge]lia Vegeta*, parece mais plausível ser *[Iul]ia*, visto que além da *gens Iulia* ser a mais abundante na cidade, os *Iulii* olisiponenses durante os sécs. I e II d. C. participaram regularmente na administração municipal e no culto imperial e, ademais, *Rutilianus* partilhou o duúnvirato com *L. Iulius Avitus*, podendo eventualmente encontrar-se aqui alguma relação familiar. Não obstante ambas as personagens não apresentarem filiação, certamente estamos perante cidadãos romanos pertencentes à elite municipal, que testemunham a união do duúnvirato com o flaminato (FERNANDES, 1998-99: 140-41; DELGADO, 2000: 125; MANTAS, 2005: 35; ALMEIDA, 2006: 53 e 91-92).

11. Correlação entre meio urbano e meio rural

A ideia da oposição cidade/campo foi sobretudo tratada por Rostovzeff, considerando que “la vida civilizada se concentraba, naturalmente, en las ciudades; todo aquele que abrigaba preocupaciones intelectuales y sentía, por tanto, la necesidad de comunicar con sus semejantes, vivían en ciudad (...), a sus ojos, el *paganus* era un ser inferior, semicivilizado ou incivilizado” (*apud* LÓPEZ PAZ, 1989: 128-29). Esta visão de cidades apenas preocupadas com o seu próprio engrandecimento e de um mundo rural infinitamente pobre é hoje difícil de admitir para o mundo romano.

Ao longo deste estudo pôde verificar-se que é afinal artificial a pretendida dicotomia urbano/rural, uma vez que, apesar de serem dois elementos distintos, esta separação não deve ser

entendida necessariamente como uma oposição, mas antes como uma interdependência. Devemos assim deduzir que tenha existido uma união entre ambos os sectores, de modo a poder ser formado o *municipium Olisiponense* como um ‘Todo-Económico’ (*idem, ibidem*: 112-13).

Mas seria a elite urbana a gerir os grandes domínios fundiários ou os seus proprietários seriam representados por uma elite rural distinta? Ainda que somente recorrendo à Epigrafia nos poderemos aventurar por esses domínios, é necessário começar por referir que, infelizmente, é muito difícil confirmar a posse de uma propriedade rural, uma vez que é rara a *villa* que ofereça a menção do nome do proprietário.

Não obstante, talvez se possa encontrar a resposta à pergunta inicial na *Lex Flauia Irnitana* (AE 2006, 64; CILA 5, 1201; HEp 15, 2006, 330), tendo em conta esta permitir aos magistrados municipais adiarem as suas obrigações públicas até 60 dias por ano, por motivos de lavoura ou vindima (CURCHIN, 1990: 275-76). Ao permitir que se ausentassem por motivos que os impossibilitaria de presenciar as reuniões do *ordo*, fica de certa forma confirmado que seria a elite urbana a ocupar-se das atividades rurais, reforçando a hipótese de uma relação de complementaridade entre a *urbs* e o seu *ager*. Por outro lado, as condições de exploração agrícola revelaram-se suficientemente atrativas para que nela pudessemos encontrar, como presumíveis proprietários das *villae* locais, as famílias dos notáveis olisiponenses, incluindo tanto o expoente político (o círculo privilegiado dos magistrados municipais) como a burguesia urbana (MANTAS, 1982: 87; *idem*, 2005: 13).

Neste panorama, como qualquer outra cidade importante, *Olisipo* estaria sem dúvida dependente da relação que mantinha com os campos em seu redor, uma vez que seriam estes a produzir os excedentes agrícolas essenciais à sobrevivência da *urbs*, levando a que estabelecesse assim uma necessária relação de complementaridade com estes. Contudo, os proventos desse território eram explorados com o apoio dos que viviam intra-muros, gerindo-os para consumo próprio e utilizando o excedente para troca (LÓPEZ PAZ, 1989: 118-19 e 125).

Todavia, as *villae* não pareceram constituir apenas residências secundárias de quem vivia a maior parte do tempo na cidade, uma vez que o seu proprietário teria de manter uma presença constante de modo a controlar a sua boa gestão. Por outro lado, não parece que estes notáveis municipais tivessem vivido à sombra do empório comercial que cedo se constituíu junto ao Tejo, até porque, na opinião de José d’Encarnação e Guilherme Cardoso (1995: 59) parece que “talvez *Olisipo* mais dependa das *villae* do que os seus proprietários dependem da cidade”.

Atendendo a estas circunstâncias, mais uma vez se põe em evidência a predileção das figuras públicas por um modo de vida repartido entre a cidade e o espaço rural: a *villa* não é apenas um lugar de repouso, mas é também uma fonte de riqueza que, atendendo às dimensões da propriedade e ao requinte das construções, reflete claramente um estatuto privilegiado. Assim, se as elites municipais

desempenhavam elevados cargos na *urbs*, a sua vida particular decorria no *ager*, onde tinham as suas grandes propriedades.

Da zona de *Olisipo* conhecemos apenas a identificação clara de um proprietário de uma *villa*, nomeadamente de Freiria (Cascais), confirmado através de uma ara votiva datada do séc. I d. C., consagrada a uma divindade indígena - *Triborunnis* (nº 7) -, cujo dedicante - *T. Curiatius Rufinus* - apresenta onomástica romana. O facto de assumir os *tria nomina* latinos mas escolher uma divindade local para cumprir o voto sugere tratar-se de um indígena romanizado⁵⁴ (CARDOSO e ENCARNÇÃO, 1995: 59; DELICADO, 2011: 42).

A ligação destas elites ao estrato indígena encontra-se também ela atestada em *M. Caecilius Caeno* autor da dedicatória a *Kassaeco* (nº 5), possível proprietário de uma *villa* nos arredores de *Olisipo*, cujo *cognomen* é um antropónimo típico da Lusitânia (FERNANDES, 1998-99: 173).

Outro indivíduo que certamente seria proprietário de uma *villa*, e que também desempenhou cargos importantes na *urbs*, foi o duúnviro *M. Gellius Rutilianus* (nºs 35, 36 e 55), casado com a flamínica [...]*lia Vegeta*⁵⁵ (nº 55) (RIBEIRO, 05/01/1990: 1).

Da região de Torres Vedras identificou-se *Q. Bovii Marciani* que dedica a inscrição ao filho (AE 1982, 465). Estamos perante um *cognomen* relativamente vulgar na Hispânia que pertence também ao duúnviro, *T. Marcius Marcianus*, que consagra uma inscrição à sobrinha do imperador Trajano, *Matidia Augusta* (nº 37). Ainda que a datação proposta para a esta inscrição seja mais tardia (finais do séc. II d. C.), poderemos ainda estar perante um representante da mesma família (MANTAS, 1982: 35-42; DELICADO, 2011: 45)

Por sua vez, na região de Sintra deveria situar-se a *villa* de *L. Iulius Maelo Caudicus*⁵⁶ (nº 15), que exerceu o cargo de *flamen Diui Augusti*, confirmando-se mais uma vez, o relevante papel político de que dispunham os proprietários fundiários. A figura de *L. Iulius Maelo Caudicus* foi objeto de um estudo aprofundado por José Cardim Ribeiro (1982-83), que num extenso artigo procurou sistematizar todas as referências feitas a este cidadão, no qual traça um hipotético percurso de vida: filho de pais indígenas completamente romanizados, nasceu por volta de 10 a. C. numa *villa* sob a atual Granja dos Serrões onde, ainda adolescente, consagrou um voto a *Iupiter*. Posteriormente, exerceu importantes cargos de questor e duúnviro, atingindo por volta dos 30 anos o topo da administração municipal, mediante o flaminato ao Divino Augusto. Por volta de 20 d. C. fez construir em Armês um importante fontanário, dedicando-o ao imperador Augusto (nº 42), falecido à já 5 anos (RIBEIRO, 1982-83: 399-402).

⁵⁴ Vide Parte I, alínea 3.1.6, para mais informações sobre esta inscrição.

⁵⁵ Vide Parte II, alínea 10.6.5.3, para mais informações sobre esta inscrição.

⁵⁶ Vide Parte II, alínea 10.6.7.2, para mais informações sobre este *flamen* de *Olisipo*.

No referido artigo, o autor associa ainda este indivíduo à criação de uma *villa* na região sintrense por volta de 15 a 25 d. C., baseando-se na possível evolução do nome de uma antiga *villa Caudicana* -, isto é, propriedade de *Caudicus*-, para o atual topónimo Godigana, relativo a uma pequena aldeia que se ergue hoje perto de Armês. A localização da pretensa *villa Caudicana* já afastada da zona das pedreiras sugere uma economia basicamente agrícola, e aponta decerto para uma propriedade de tipo fundiário (RIBEIRO, 05/01/1990: 1-2; *idem*, 12/01/1990: 1).

Atendendo aos monumentos que mandou erguer, nomeadamente uma ara votiva a *Iupiter* (nº 15) e um fontanário em Armês (nº 42) e, atendendo ainda ao facto de desempenhar o cargo de *flamen Diui Augusti*, pode concluir-se que seria certamente um cidadão de destaque na comunidade onde gastou os seus avultados recursos financeiros durante a primeira metade do séc. I d. C. (DELICADO, 2011: 43-44). Uma vez que a onomástica de *L. Iulius Maelo Caudicus* o identifica seguramente como um elemento da população autóctone do ocidente hispânico, este *flamen Diui Augusti* é assim um exemplo da forma como as populações locais se inseriram, precocemente e com sucesso, no tecido social e na atividade política de uma cidade profundamente romanizada (GUERRA, 2003: 135).

Nas palavras de Amílcar Guerra (2003: 125) *Olisipo* seria, além de “uma janela sobre o mar (...) uma porta aberta para o campo”, onde os notáveis como *L. Iulius Maelo Caudicus*, mantendo as *villae* como refúgio, veriam apenas parte do seu tempo e dinheiro aplicado na vida pública. Podemos então concluir que, “por isso, envolve alguns riscos falar, na sociedade hispano-romana, de uma clivagem entre comerciantes e agricultores, entre mundo rural e mundo urbano, entre a cidade e o campo” (GUERRA, 2003: 126).

11.1. O perfil onomástico dos cultuantes de *Olisipo*

Ainda que resultem numa simplificação da problemática, constatou-se que os Quadros 4 e 5, a Tabela 1 e o Gráfico 1 se verificam muito úteis na medida em que nos permitem retirar uma série de conclusões de origem social⁵⁷. Uma análise a um universo de 42 cultuantes verificou que 43% destes realiza o seu voto no *ager* enquanto 57% o faz em plena *urbs*. Com base na análise destes dados, pôde concluir-se que a onomástica pessoal dos habitantes do *municipium Olisiponense* reflete uma população perfeitamente integrada na tradição romana que se identifica mediante uma onomástica tipicamente romana, ostentando os *tria nomina* latinos.

⁵⁷ Vide Anexo 2: Quadro 5, Tabela 1 e Gráfico 1, para mais informações sobre o perfil dos cultuantes olisiponenses.

Ademais, confirmou-se que tanto na *urbs* como no *ager*, 66% da onomástica apresenta origem latina, verificando-se a sua predominância em plena *urbs* (40%). Os indivíduos que ostentam uma onomástica de origem itálica caracterizam-se, *grosso modo*, por integrarem as magistraturas municipais e os sacerdócios do culto imperial, e consagrarem votos de cariz público/oficial em homenagem aos imperadores, tal como parece ser o caso dos dúunviros *Q. Antonius Gallus* e *T. Marcius Marcianus* (nº 36); *M. Fulvius Tuscus* (nº 38) e *Q. Coelius Cassianus* (nº 38); ou ainda de *M. Gellius Rutilianus* (nº 35, 36 e 55). Sobretudo durante o séc. I d. C., as famílias das quais o gentílico se encontrava melhor representado (*Iulia*, *Caecilia* e *Cassia*) e cujos membros - importantes proprietários fundiários - participavam na política e administração da cidade, estabeleceram ligações matrimoniais entre si, formando uma grande *gens* de elite (FERNANDES, 1998-99: 173).

Tratando-se de uma cidade amplamente aberta aos contactos externos não poderiam faltar nela as marcas de uma antroponímia de cariz orientalizante, que se reflete no conjunto de clientela sobretudo ligada ao mundo servil. Na *urbs*, um grupo a destacar é o dos indivíduos com nomes de origem oriental, que concentra em *Olisipo* a maior aglomeração do território português, refletindo o típico ambiente social cosmopolita de um porto comercial marítimo. Porém, como Vasco Mantas (1994: 71) relembra, se parte desta onomástica pode resultar “(...) de uma corrente cultural helenizante”, isto é, de uma moda; por outro lado “devemos ter em conta que a população de origem greco-oriental era particularmente numerosa nos grandes portos do Império”. A este grupo pertencem por exemplo os augustais *M. Afranius Euporio* e *L. Fabius Daphnus* (nº 8), ofertantes de um monumento a Esculápio; ou *Flavia Tyche*, sacerdotisa de *Cybele* (nº 26).

Destaque-se o contraste que se observa entre os antropónimos de origem oriental que atingem uma percentagem de 17% na *urbs* e de 7% no *ager*, face aos antropónimos que apresentam vestígios de onomástica de origem indígena, que registam 10% no espaço rural e estão totalmente ausentes na área da cidade. Pode então considerar-se que esta realidade bem atesta o carácter distinto das duas áreas.

Não obstante, o facto de nas zonas rurais se registar um maior número de epígrafes que mencionam nomes ainda com vestígios indígenas, pode sugerir que aí a aculturação romana tinha sido mais tardia e menos profunda, tendo-se mantido as marcas culturais anteriores. Atendendo a estas circunstâncias, *L. Iulius Maelo Caudicus* (nº 42), nome de tradição indígena, composto por dois *cognomina* pouco representados na *Hispania*, surge como testemunho de um caso de completa integração no contexto de uma onomástica estruturalmente romana (GUERRA, 2003: 140-41; NAVARRO CABALLERO e RAMÍREZ SÁBADA, 2003: 138; DELICADO, 2011:43).

Verificou-se também que o substrato indígena ficou conservado de forma mais duradoura nas mulheres por estas estarem mais afastadas da vida pública (p. ex. *Atilia Amoena* (nº 13) que consagra

um voto a *Fons*, ou *Cassia* (nº 6) que consagra um voto a *Mermandiceio*), explicando que no caso masculino, os nomes tenham sofrido um processo de latinização mais acelerado, de modo a mais facilmente se integrarem na política municipal (RIBEIRO, 1994: 85-86; GUERRA, 2003: 138-139; MARTINEAU, 2003: 194; ALMEIDA, 2006: 116-17).

Outro aspeto que distingue claramente o espaço rural do núcleo urbano prende-se com o facto de, paralelamente ao maior conservadorismo onomástico deste, assinalar-se também um maior conservadorismo nas manifestações de religiosidade, caracterizando-se pelo considerável repertório teonímico indígena (nº 1, 2, 4, 5, 6 e 7). Neste contexto, podem distinguir-se em *Olisipo* dois núcleos religiosos indígenas distintos: um constituído por *Aracus Arantoniceus* (nº 1), *Kassaecus* (nº 5) e *Mermandiceus* (nº 6), que têm em comum o facto de apresentarem uma evidente relação linguística com a antroponímia hispânica; e outro formado pelas divindades *Band-* (nº 2), *Ilurbeda* (nº 4) e *Triborunnis* (nº 7), que permitem estabelecer uma ligação entre a Península de Lisboa e, no caso da primeira divindade, com toda a área lusitano-galaica e, no caso das restantes, com as áreas da Beira Interior e da província de Cáceres.

Não obstante a *origo* não ser mencionada nas inscrições acima referidas, é provável que as afinidades no domínio da onomástica e da teonímia com a área da Beira Interior e Cáceres, representem o reflexo de uma ligação a nível sócio-cultural e se relacionassem, pelo menos em parte, com a migração de populações desta região para o litoral mais rico. Recorde-se, a título de exemplo, que também os antropónimos *Maelo* e *Caudicus* (nº 42) encontram paralelos nesta área, com a qual o território olisiponense parece manter um vínculo antroponímico (RIBEIRO, 1982/83: 215; GUERRA, 2003: 142-43 e 145-147; ENCARNAÇÃO, 2007a: 366-67).

Não obstante, existem duas realidades distintas em jogo: a romanização onomástica e a verdadeira origem destes indivíduos. Neste âmbito, a onomástica não nos pode fazer decidir se um indivíduo é indígena ou se tem uma origem latina. Antes de mais, o que nos permite aferir, é se a sua antroponímia apresenta uma origem indígena, latina ou oriental, uma vez que, muito provavelmente quase todas as personagens em estudo são de origem local, nascidas e criadas na Lusitânia onde vêm a exercer os seus cargos. Porém, pelo facto de viverem num ambiente precocemente romanizado, o seu nome reflete uma tradição onomástica latina e, simultaneamente, a sua condição social, usufruindo todos eles de cidadania romana.

Neste contexto, tenha-se em conta os casos mais problemáticos com que nos deparámos para a elaboração do Quadro 5, por exemplo o dedicante de um voto a *Liber Pater* (nº 18) que se identifica

mediante a sigla G.R.T. Estes três nomes abreviados, apesar de desconhecermos o seu desenvolvimento, terão de ser, sem hipóteses, integrados na onomástica romana. O mesmo ocorre com o caso de [...] *tula* que consagra um voto a *Mercurio Cohortali* (nº 21), sendo que, uma vez não constar na lista onomástica indígena, estar-se-á muito provavelmente perante uma personagem de nome romano.

Por outro lado, os duúnviros *L. Iulius Avitus* (nºs 35 e 36), *S. Iulius Avitus* (nº 30) e *L. Cassius Reburus* (nº 30) apresentam ambos uma onomástica tipicamente romana, ainda que os *cognomina* *Avitus* e *Reburus* sejam cognomes latinos bastante difundidos em contexto lusitano, esta condição não pode decidir em sentido contrário, isto é, apesar de poder estar aqui escondida uma possível origem indígena, estes não poderão ser incluídos no grupo de onomástica indígena.

Já *L. Iulius Maelo Caudicus* (nº 15 e 42) embora se apresente mediante um nome de estrutura latina, cidadania romana e pertença à *gens Iulia*, identifica-se com dois *cognomina* indígenas: *Maelo* e *Caudicus*. Neste caso, poder-se-á considerar seguramente parte da componente local da população, uma vez que conserva ainda no seu nome vestígios de uma tradição onomástica pré-romana.

Também *Cassia* que dedica um voto a *Mermandiceus* (nº 6), embora apresente uma forma igual ao gentílico romano, poderá corresponder a um cruzamento com o nome indígena *Cassa/Casa* ou similares. Neste âmbito, merece atenção o facto de terem sido identificados no *municipium Olisiponense* três radicais autóctones que funcionaram como contaminação dos radicais latinos, nomeadamente as formas indígenas *Caeno* (nº 5), *Casa/Qasa* e *Maelo* (nº 42), tendo como paralelos os gentílios latinos, *Caenius*, *Cassia* (nº 6) e *Maelius* (GUERRA, 2002: 64; VALLEJO RUIZ, 2005: 241 e 343).

Por outro lado, *C. Heius Primus Cato* e *C. Arrius Optatus*, contrariamente ao que pudesse parecer à primeira vista, não apresentam nenhum elemento de onomástica orientalizante no seu nome, que apresenta típica estrutura latina.

Já *Iulia (?) Ommia* (nº 2) é um caso mais complexo, ficando por agora sob interrogação, uma vez que o nome *Ommia* não tem paralelos e a inscrição é, por si só, de difícil leitura, não havendo por isso suficientes garantias de que a leitura do nome da dedicante esteja correta.

11. Síntese da Questão

Em *Olisipo* parece ter prevalecido uma atitude conservadora, própria de uma cidade com o seu estatuto e população fortemente romanizada. Não obstante, foi acrescentado ao *corpus* das inscrições olisiponenses um novo e controverso elemento (nº 3) que trouxe novas luzes à questão. Considerando

esta inscrição como uma dedicatória votiva, tendo em conta que “*Bonis*” representaria o qualificativo das divindades *Cinteri et Muno* e não um teónimo em si próprio (contrariamente ao que se sucede nos casos de *Dea Bona*), ter-se-á então de aceitar também a sua inclusão no grupo das divindades locais, dado não aparecerem nos repertórios romanos ou orientais.

A importância desta nova inscrição reside no facto dela alterar o que anteriormente se considerou relativamente ao panorama dos cultos urbanos de *Olisipo*, uma vez que, pela primeira vez se pôde confirmar o culto a divindades indígenas numa cidade onde domina claramente o panteão clássico, bem representado nas inscrições a *Iupiter* (nº 17), *Mercurius* (nº 19, 20 e 21), *Apollo* (nº 11), *Aesculapio* (8, 9 e 10), *Diana* (nº 12), *Concordia* (nº 29), *Libertas Augusta* (nº 30) e *Cybele* (nºs 26 e 27).

No que toca a consagrações a *Iupiter Optimus Maximus*, saliente-se o *veteranus C. Cassius Fundanus* (nº 17), que se identifica mediante antropónimos exclusivamente latinos.

Por seu lado, a centralização de testemunhos do culto a *Mercurius* relacionar-se-ia certamente com a grande importância económica da cidade. Esta divindade enquadra-se perfeitamente no contexto económico-social da época e na implantação geográfica de *Olisipo*, voltada para o grande estuário do Tejo, principal via comercial da região. Destaque-se ainda o facto de que quer em *Olisipo* como nas restantes cidades portuárias da *Hispania*, o culto a *Mercurius* surja, a maior parte das vezes, associado ao culto imperial (SANTOS, 2011: 536 e 539). Neste contexto, como testemunham as inscrições nº 19 e 20, o facto de muitos augustais serem na sua maioria libertos enriquecidos através de atividades mercantis, explica que *Mercurius*, divindade ligada ao comércio, surja frequentemente nas suas dedicatórias. Nas três inscrições de *Olisipo* que mencionam esta divindade, as duas primeiras inserem-se no âmbito do culto imperial como sugerem os epítetos empregues, enquanto a última (nº 21) insere-se no âmbito comercial da personalidade de *Mercurius*⁵⁸, comportando simultaneamente um carácter oficial e público, sugerindo como provável a existência na cidade de um templo consagrado a esta divindade (MARQUES, 2005: 113-14).

Por sua vez, *Apollo* recebeu um voto consagrado pelo augustal *M. Iulius Tyrannus* (nº 11), que se identifica como sendo um *libertus*. Já *Aesculapio* encontra-se presente na cidade quer sob a forma grega como sob a forma latina do teónimo. Os monumentos refletem por um lado, um ato de evergetismo de cariz político, ou relacionam-se, por outro, com o cariz medicinal e ctónico da divindade, uma vez que era natural que Esculápio, como divindade da saúde, tivesse os seus santuários em estabelecimentos termiais, sendo prática frequente os doentes irem dormir para os templos da divindade para que ela, através dos sonhos, os advertisse da cura. A primeira inscrição surgiu nas

⁵⁸ Vide Anexo 4, alínea 4.2.5, para mais informações sobre os atributos e características desta divindade.

ruínas das termas da Rua da Prata (nº 8), consagrada por dois indivíduos identificados com cognomes grecizantes, *M. Afranius Euporio* e *L. Fabius Daphnus*; na segunda (nº 9), Esculápio recebe o epíteto de Augusto por *L. Cossutius Macrinus*; e a terceira (nº 10) consagrada por *C. Licinius Decimianus* à versão helénica do deus. Qualquer um destes monumentos se refere a um estrato sócio-económico elevado, pois todos os dedicantes ostentam os *tria nomina* indicadores da cidadania romana, ainda que com influência orientalizante, “reflectindo a unidade na diversidade própria de uma grande cidade portuária como era *Olisipo*” (MANTAS, 2002a; 128).

Na *urbs* foi ainda prestado culto às virtudes imperiais, nomeadamente *Concordia* (nº 29), por *M. Baebius* que se identifica como munícipe de *Olisipo*, atribuindo à inscrição um valor político; e a *Libertas Augusta* (nº 30), consagrada pelos duúnviros *S. Iulius Avitus* e *L. Cassius Reburrus*, ambos identificados mediante o uso dos *tria nomina* latinos mas cujos *cognomina*, muito comuns na antroponímia local, podem remeter para uma possível origem indígena que se tenta a todo o custo disfarçar.

No que se refere aos cultos orientais na Hispânia, a sua presença inicial não correspondeu a um desejo da política oficial, justificando-se assim o fraco apoio que as comunidades mistéricas obtiveram das instituições oficiais, especialmente na Lusitânia, onde nenhuma inscrição relaciona as autoridades provinciais às práticas mistéricas (contrastando com o que ocorreu noutras províncias), sendo as manifestações essencialmente resultado de votos individuais.

Para se justificar em *Olisipo* a grande aceitação de *Cybele* tem-se vindo a utilizar como argumento a existência de uma deusa autóctone com a qual se produziu um fenómeno de sincretismo. Todavia, tal sincretismo deveria ter como consequência a abundância de dedicantes indígenas, facto que, até ao momento, não é comprovado epigraficamente. Ademais, se concentrarmos a nossa atenção na distribuição geográfica dos cultos mistéricos, verificamos que estes se revelam como um fenómeno cultural romano, pelo que a sua implantação não está relacionada com o comportamento dos substratos culturais pré-existentes, mas antes com a realidade social dos âmbitos urbanos hispano-romanos. Neste quadro, parece mais plausível porém que tivesse sido a presença de elementos de população oriental na *Hispania*, em época pré-romana, a constituir uma base sólida para o assentamento em determinadas cidades portuárias, já em época romana, de novos elementos humanos da mesma origem, que serviram de apoio à propaganda religiosa das suas ideias (ALVAR, 1993: 811-13; VÁSQUEZ HOYS, 1993: 465).

Atendendo a estas circunstâncias, verifica-se ademais no culto a *Cybele* uma elevada percentagem de indivíduos ligados aos estratos servis, na sua maior parte portadores de *cognomen* de origem orientalizante, como *Tyche* (nº 26) ou *Amaranthus* (nº 27), que parecem ter partilhado uma baixa situação económica antes da participação nos mistérios frígios, sendo esta participação que lhes

permitted to obtain subsequently greater notoriety. In this panorama, there are no doubts that in *Olisipo*, in the time of Trajan, the mysteries of the frigians, in which would be implicated Roman and oriental citizens, as they witness the metrical inscriptions of *Flavia Tyche* (nº 26) and *T. Licinius Amaranthus* (nº 27). In these terms, even if there are no material concrete proofs, it seems indubitable that in the city there was a sanctuary to *Cybele*.

Even if the sources cannot directly associate some notable provincial activities to any activity that would have provided such enrichment, the entry into the *ordo equester* required a level of wealth considerable, perhaps acquired by commerce, which would subsequently be reverted in the purchase of new lands. In general, the scarcity of information about the origin of the fortunes of the *equites lusitanos* contrasts with the demonstrations of enrichment by financing the construction of *opera publica*, as they witness *M. Fidius Macer* who consecrated a building to the goddess *Trebaruna* in Cápera in the Flavian era⁵⁹ (nº 61); or *L. Cornelius L. f. Bocchus* who funded a building in *Salacia* in the times of Tiberius (nº 46).

Note that the *Cornelii Bocchii* attested in various epigraphs of *Salacia*, Tróia, *Scallabis*, *Olisipo* and *Emerita* reflect an omnipresence especially in the estuaries of the Tejo and Sado (zone of primordial economic and political relevance), identifying at least eight epigraphic monuments with reference to this *gens*:

1. A dedicatory inscription patronized by the *colonia scallabitana* in honor of *L. Cornelius C. f. Bocchus* in *Salacia* (nº 43);
2. A dedication erected in Tróia by a dedicator unknown in honor of *L. Cornelius C. f. Bocchus* (nº 45);
3. A statue erected in *Olisipo* in honor of *L. Cornelius L. f. Gal. Bocchus* (nº 44);
4. A part of a marble plaque in which is commemorated the erection of a building funded by *L. Cornelius L. f. Gal. Bocchus* in *Salacia* (nº 46);
5. The inscription of Mérida (nº 47) where *L. Cornelius L. f. Gal. Bocchus* appears in association with the provincial governor *L. Fulcinius Trio*;
6. The fragment of a marble parallelepiped found in the surroundings of the wall that delimited the convent of Nossa Senhora de Araceli, in Alcácer do Sal, where one can read --- / [---] JORNEL[--- / ---]BOCCH[--- / ---]I PROVINC[---] / --- (nº 48) in capital quadrangular engraved in a typical style of the first half of the 1st c. AD. (pointing thus to a chronology Julio-Claudian);

⁵⁹ Vide cap. 3, alínea 3.1.6, for more information about the dedicatory inscription of this personage.

7. Um fragmento de placa identificado no Castelo de Álcacer do Sal, onde são legíveis apenas três caracteres, similares aos anteriores, que poderiam fazer parte do nome de um dos *L. Cornelii Bocchi*: *L. Co[---]* (nº 49);

8. O fragmento de placa identificado também no Castelo de Alcácer no qual é legível *L. Co [...]* / *Iluir [---]* / *flam [---]* / *---* (nº 50) com caracteres similares aos anteriores.

Com base nestes testemunhos pode considerar-se a existência de pelo menos três *Cornelii Bocchi* distintos:

- O primeiro, *Caio*, pai do homenageado pela *colonia Scallabitana*, e do qual nada mais se sabe;
- O segundo, o próprio homenageado *L. Cornelius C. f. Bocchus*, flâmine provincial e tribuno militar da III legião;
- O terceiro, também ele flâmine provincial e tribuno da VIII Legião Augusta, *L. Cornelius L. f. Galeria Bocchus*.

Não obstante, parece inviável defender que as três inscrições que mencionam o flaminato provincial, o tribunado militar e a *praefectura fabrum* (o mesmo número de vezes) pertençam ao mesmo indivíduo e não a dois distintos, sendo por isso muito improvável que fossem pai e filho, uma vez terem exercido os mesmos cargos. Ademais, a proximidade cronológica entre eles, ambos tribunos num momento próximo ao reinado de Cláudio, tornam inviável este parentesco (GONZÁLEZ HERRERO, 2006: 94; DELGADO, 2011: 240). De acordo com a datação do *cursus honorum*, podemos concluir que os *Cornelii Bocchi* figuraram entre os primeiros flâmines provinciais da Lusitânia (GONZÁLEZ HERRERO, 2006: 45 e 110).

Neste contexto, verifica-se que a estruturação do culto oficial no séc. I e II d. C. ficou estreitamente vinculada ao fenómeno da promoção social, isto é, o culto imperial representou para os notáveis provinciais uma forma de reconhecimento do poder de Roma e uma via para manifestarem fidelidade ao imperador como representante do Estado. Não obstante, Roma não permaneceu completamente à margem da sua difusão, contribuindo desde o principado de Augusto através de uma decisiva intervenção dos representantes do poder central nas províncias.

A atuação discreta por parte do Estado romano refletiu-se numa relativa permissividade que pode também ser apreciada na organização sacerdotal do culto imperial. Conquanto em 15 a. C., a suposta consagração de um altar em *Emerita*⁶⁰ ter constituído a primeira manifestação do culto imperial na

⁶⁰ Contudo, o conhecimento da existência de um altar em *Emerita* baseia-se numa série de numismas emitidos pela colónia durante o principado de Tibério. O monumento que surge no reverso dos numismas apresenta a legenda *PER(missu)* de um lado, *AVG(usti)* do outro e em baixo *PROVIDEN(tia)*. No anverso é visível o busto de Augusto rodeado por vezes da legenda *DIVVS AVGVSTVS PATER* ou, por outras, *C(olonia) A(ugusta) E(merita)*.

Lusitânia, a sua difusão organizada apenas se verificou na época de Tibério, período que remonta à construção do templo da capital lusitana. Assim, até aos Flávios, o Senado limitou-se a decretar a divinização de certos imperadores e membros da família imperial, enquanto as elites provinciais organizavam sacerdotalmente o culto e solicitavam a Roma, por meio de *legationes*, a permissão para construir templos consagrados ao culto imperial (ÉTIENNE, 1958: 200).

Na base do culto estão as novas elites provinciais urbanas, que derivaram do mundo indígena (antigos *peregrini*), ao verificarem a existência de um interesse mútuo: se por um lado, o imperador geria um regime novo e frágil que necessitava de apoio e fidelidade, por outro, as novas elites desejavam benesses com consequências políticas e económicas. Verifica-se assim a existência da *fides* de ambos os lados e um grande entusiasmo nas novas elites devido à possibilidade de ascensão social. O culto imperial torna-se assim o meio mais comum para a afirmação de poder nas cidades provinciais!

A primeira fase do culto ocorreu então durante o imperialato de Tibério numa tentativa de se organizar o culto a *divus Iulius e divus Augustus*, mas sem se pensar ainda em alastrar para todos os imperadores. Neste âmbito, César não sobressai, sendo Augusto, como criador e organizador do Império, o principal alvo de culto. Com os Flávios, o Estado interveio expressamente na organização sacerdotal do culto imperial na sua dimensão provincial, quando associou ao culto que até então se tributava aos *Diui e Diuae* (imperadores e imperatrizes divinizados), o culto aos imperadores reinantes (*Augusti*) e às imperatrizes vivas (*Augustae*), sendo agora muito discreto o culto a *Roma*.

Significativamente alterado por Vespasiano e Adriano, declinou na segunda metade do séc. II d. C. e consideravelmente no séc. III d. C., subsistindo apenas sob formas institucionais (ENCARNAÇÃO, 1979: 61; GONZÁLEZ HERRERO, 2009: 440; MAYER, 2009: 162-63).

No que se refere ao âmbito local, onde inicialmente o culto imperial teve por objeto de culto o imperador reinante e os seus membros familiares, a flexibilidade foi absoluta como revela a variabilidade de situações que encontramos na *Hispania* no que se refere à organização sacerdotal. Neste âmbito, salientem-se os libertos e seus descendentes que desempenharam um papel vital na estrutura social da cidade e na orgânica do culto imperial, integrando-se na clientela das grandes

À exceção destes numismas, não foram até hoje encontradas quaisquer outras evidências literárias, epigráficas ou arqueológicas que comprovassem a existência de tal altar. Todavia, ainda que Étienne aponte para 15 d. C. como data de ereção do altar de *Emerita* (portanto, durante o imperialato de Augusto), outros autores tendo em conta uma suposta semelhança com o altar de *Tarraco*, apontam uma data próxima de 25-26 d. C. (portanto, durante o imperialato de Tibério) (FISHWICK, 1993: 180).

No entanto, verificou-se que a única semelhança entre ambos é o facto de corresponderem a dois altares do culto imperial uma vez que, além da arquitetura ser claramente distinta, no monumento de *Tarraco* não há referência a *Providentia*, característica muito associada a Tibério (FISHWICK, 1993: 181-82). Neste panorama, tudo aponta para que os numismas de *Emerita* sejam uma cópia de numismas emitidos em Roma sob Tibério, excluindo-se assim a presença física de um altar a *Providentia Augusti* em *Emerita* e, consequentemente, não existindo assim qualquer ligação deste altar a um culto local ao imperador (FISHWICK, 1993: 183).

famílias locais de modo a conseguirem ascender à hierarquia municipal. O seu dinamismo e intervenção direta no setor económico garantiu-lhes uma posição relevante que não hesitavam em sublinhar através de despesas sumptuárias.

Com Tibério foi criado um grau intermédio de culto destinado a estes libertos poderosos, cujos filhos seriam futuros cidadãos romanos: o colégio dos augustais, instituição cuja verdadeira função social seria criar um estatuto para que o liberto assumisse uma posição de elite e participasse na gestão municipal. Dado que um liberto não podia participar nas magistraturas municipais a única forma de imitar os costumes dos *honesti* era fazer parte de um destes *collegia*, podendo assim ostentar a sua fortuna e preparar o terreno político aos seus descendentes, já de nascimento livre e aptos para competir na carreira municipal (CASTILLO RAMÍREZ, 2008: 768). Conquanto coexistentes na mesma cidade, *augustalis* e *seuiri augustalis* correspondiam a dois títulos distintos que traduziam instituições distintas, sendo apenas homólogas as funções religiosas, a participação na vida pública e o lugar que ocupariam na estrutura municipal (SERRANO DELGADO, 1988: 103-105; CRUZ, 1997: 121-123).

Nas palavras de Robert Étienne (1958: 251) “La pyramide politique comande la pyramide religieuse”, por isso tendo em conta a influência política que detinha, a augustalidade transformou-se num perigoso e invejado cargo religioso a desempenhar. Neste panorama, a facilidade com que a comunidade aceitou a promiscuidade entre o político e o religioso, culminou na grande aceitação e aderência ao culto imperial, contando com especial representação em *Olisipo*.

Nos centros urbanos do litoral - como *Olisipo* - verificou-se um intenso culto imperial e, por conseguinte, abundantes referências a flâmines e augustais, resultando numa diminuição dos cultos das divindades clássicas, numa ausência quase total de cultos indígenas e numa certa abertura aos cultos orientais veiculados pelas relações comerciais. Neste contexto, uma análise dos Quadros 2 e 3 (vide Anexo 2) permitiu identificar várias categorias de sacerdotes que prestaram culto em *Olisipo*, nomeadamente 8 augustais; 4 flâmines e 2 flamínicas; um *cultor Larum*, cargo de âmbito funerário, ligado a associações religiosas que tinham como função garantir os rituais necessários ao culto dos Lares de dada família se esta não tivesse possibilidade de os custear; uma *cernophora* e dois *magistri*, muito possivelmente ligados ao culto de *Cybele*.

Destaquem-se em primeiro lugar as inscrições de membros do *collegium* dos augustais, nomeadamente a consagrada por *C. Arrius Optatus* e *C. Iulius Eutichus* ao divino Augusto (nº 31); a consagração a Esculápio por *M. Afranius Euporio* e *L. Fabius Daphnus* (nº 8); a dedicatória da *orchestra* e do *proscenium* do teatro de *Olisipo* a Nero por *C. Heius Primus*, augustal perpétuo (nº 32) que, conforme outra inscrição, possivelmente teria no teatro uma estátua levantada em sua honra mandada fazer pelos seus escravos e descendentes destes (nº 40).

No que toca ao flaminato do culto imperial, tendo em conta o Quadro 2 (Anexo 2) pode admitir-se que este estava desenvolvido na Lusitânia a partir de Tibério, contando com 4 representantes em *Olisipo* - ou talvez 5 se aceitarmos que *M. Gellius Rutilianus*, duúviro esposo de uma flamínica municipal (nº 55), também tenha ascendido ao flaminato (MANTAS, 2005: 28-30; ALMEIDA, 2011: 16). O título dos flâmines provinciais constitui o mais sólido indício disponível para se deduzir o objeto de culto, tendo como exemplo os títulos de *flamen Augustalis prouvinciae Lusitaniae*; *flamen prouvinciae Lusitaniae Diui Augusti Divae Augustae*; *flamen prouvinciae Lusitaniae*; *flamen prouvinciae*. A ordem cronológica dos títulos mostra claramente que o culto imperial provincial sofreu uma evolução face à sua natureza, distinguindo-se, na opinião de Robert Étienne (2002, 99-100), três etapas na evolução do seu conteúdo: na primeira desde a sua implantação sob de Tibério, de 15 a 42 d. C., centrando-se apenas nos *Divi*; a partir de Cláudio, de 42 a 54 d. C., quando passa a existir tanto o culto do *divus Augustus* como da *diva Augusta*; e a partir de Vespasiano, alargando-se para os imperadores reinantes e, introduzindo-se o sacerdócio feminino.

Em *Olisipo*, as inscrições em honra de flamínicas tanto provinciais como *Servilia Albina* (nº 54), como municipais como *[Iu?]lia Vegeta* (nº 55), apresentam-se como claros testemunhos de que as mulheres pertencentes às famílias da elite tiveram um papel ativo na adesão e difusão da ideologia oficial, bem como na vida municipal, tendo como um dos pilares dessa ascensão a realização de estratégicas alianças matrimoniais.

Por fim, destaquem-se cronologicamente as inscrições oficiais realizadas no âmbito do culto imperial na cidade de *Olisipo*. Do século I d. C. identificaram-se dedicatórias ao imperador Augusto pelos augustais *C. Arrius Optatus* e *C. Iulius Eutichus* (nº 31); e aos imperadores Nero (nº 33) e Vespasiano (nº 34), por *Felicitas Iulia Olisipo*. Do século II d. C., encontramos homenagens à sobrinha do imperador Trajano, *Matidia Augusta*, consagrada por *Felicitas Iulia Olisipo* através dos duúnviros *Q. Antonius Gallus* e *T. Marcius Marcianus* (nº 37); ao imperador Adriano (nº 35) e sua esposa *Sabina Augusta* (nº 36), também consagradas por *Felicitas Iulia Olisipo* através dos duúnviros *M. Gellius Rutilianus* e *L. Iulius Avitus*; e ainda ao imperador Cómodo, por *Felicitas Iulia Olisipo* através dos duúnviros *Q. Coelius Cassianus* e *M. Fulvius Tuscus* (nº 38). Pertencente ao século III d. C., a cidade de *Olisipo* volta a homenagear imperadores, nomeadamente Septímio Severo (nº 23) e Marco Júlio Filipe (nº 39). Acrescente-se igualmente à lista de dedicatórias, as dos dois governadores da Lusitânia (?) *Quadratus* (nº 57) e *Numerius Albanus* (nº 59).

Esta concentração de inscrições e homenagens a imperadores, família imperial e governadores provinciais, sugere que *Olisipo* tenha suplantado no plano político a capital conventual (*Scallabis*), tal como suplantou no plano económico o porto de *Salacia*, impondo-se como principal centro marítimo

da Lusitânia. Nas palavras de Vasco Mantas (1994: 73), “a expressão atingida por este autêntico culto da *Pax Romana* e dos valores do Império exprime bem o grau de dinamismo da vida político-social de *Olisipo*, bem à altura da sua posição de segunda cidade de Lusitânia e autêntica capital litoral de província”.

Considerações Finais

“A investigação (...) tem por companheira essa angústia de não saber o mundo,
de não entender totalmente os factos e os porquês,
que muitas vezes se suspeitam, sem que a prova se alcance”
(José de Alarcão, 1985, p. 101).

O objetivo desta dissertação consistiu particularmente no estudo das distintas realidades de âmbito religioso no que respeita às divindades paleohispânicas e aos cultos romanos no *Municipium Olisiponense*. Não obstante ser particularmente difícil distinguir onde acaba a área privada e começa a área dos *sacra publica*, ou onde acaba a área urbana e começam as áreas marginais, ao longo deste estudo veio a verificar-se que *ager* e *urbs* se interpenetravam e complementarizavam em múltiplos aspetos, constituindo dois conjuntos perfeitamente estruturados que se influenciavam mutuamente. A investigação realizada permitiu verificar também que a influência da *urbs* no *ager* contribuiu para o desenvolvimento da romanização das áreas rurais. Assim, se à primeira vista a relação cidade-campo poderia parecer apenas económica, afinal ela desdobrava-se em múltiplas dimensões (política, social e jurídica).

Todavia, como bem lembrou Carlos Fabião (1999-2000: 7-8 e 10-11), tem faltado uma investigação interdisciplinar convergente sobretudo entre os campos da Arqueologia, História e Etnografia, nomeadamente no que respeita aos modos como se materializou a ocupação dos campos, uma vez que estes, ao serem compostos por gestos repetitivos, tão profundamente ligados a práticas artesanais quase intemporais, representam “quadros vivos de um passado remoto”. Ademais, afigura-se fundamental a mobilização de estudos arqueozoológicos e antracológicos para que se possa compreender, em toda a sua extensão, os reais impactos transformadores do processo de Romanização.

Neste contexto, como perspetivas futuras é imperativo iniciar-se uma união peninsular na busca de novas epígrafes e/ou no retorno à pedra, procurando-se novas leituras resultantes de uma aliança entre epigrafia e linguística, uma vez que, somente seguindo um regime de interdisciplinaridade poderemos vislumbrar uma aproximação à verdade e, talvez, conquistá-la!

Chegando ao final da presente investigação, cumpre-nos assim apresentar as devidas conclusões. A análise que se teve oportunidade de ensaiar nos capítulos anteriores permitiu reafirmar que os aspetos religiosos do mundo antigo estão estreitamente relacionados com a conceção política da civilização romana. Ora, se o diálogo religioso tem uma eminente dimensão comunitária e pública que, se não se deve confundir com política, também dela não se pode separar, pois mesmo que se defenda a ideia de Religião como uma questão interior, a ideologia religiosa pertence à vida pública da comunidade e, por conseguinte, à política da cidade.

Ainda que os valores estruturais da religião apresentem parâmetros semelhantes em todas as sociedades romanas, o trinómio religião, poder político e propaganda apresenta notáveis diferenças ao longo do tempo. Verificaram-se assim afinidades, diferenças e continuidades, num encadeamento contínuo que Dodds designa de “conglomerado herdado”, isto é, o desenvolvimento do fenómeno religioso caracterizou-se por mais do que sucessivas substituições, mas sobretudo por múltiplas acumulações (*apud* RIBEIRO, 1995-2007: 617).

Depois das guerras Púnicas, a cultura, economia, organização política e urbana e, acima de tudo, as crenças religiosas romanas, determinaram uma parte substancial da identidade hispânica, que manteve a sua singularidade num misto de influências orientais, púnicas, helenísticas e indígenas. É indubitável a solidez que as tradições religiosas de raiz comum indo-europeia deram, aqui na Hispânia, à obra de Roma, sendo a tolerância religiosa a característica base da romanização, resultando no facto dos deuses forasteiros habitarem no panteão clássico. Neste quadro, um dos principais suportes ideológicos e fundamental característica do Império Romano consistiu numa consciente permeabilidade às diversas influências, “esta unidade dentro da diversidade foi uma das principais “conquistas” ideológicas da Romanização” (RIBEIRO, 27/10/1989) e, nesse aspeto, Roma foi de facto, *caput mundi*.

Quando os romanos atingiram o estuário do Tejo, *Olisipo* não se reduzia a uma povoação perdida no limiar do *finis orbis*, mas contava já com uma longa tradição de contactos com o mundo mediterrânico, modeladores de uma forte identidade cultural. Grande cidade portuária debruçada sobre o *finis orbis* da Antiguidade mereceu o epíteto de “Princesa do Mar Oceano” conferido por Coelho Gasco, sendo, graças ao Tejo e ao seu porto comercial, um centro de primeira ordem como ponto privilegiado de contactos entre povos e culturas, aberto a distintas influências ao longo dos séculos (MANTAS, 1999: 21).

Durante o processo de romanização, a dispersão dos cultos foi muito importante, sendo que foram estabelecidos em primeira instância na *urbs*, que desempenharia uma função organizadora do *territorium* da sua *civitas*, pois ao centralizar no seu interior a vida política, económica, jurídica, social e religiosa, inseria simultaneamente as populações indígenas na cultura romana.

A presença das famílias da elite em *villae* do território municipal ilustra perfeitamente a relação cidade-campo assumida pelos dirigentes municipais de *Olisipo*. Esta circunstância não foi alheia à dinâmica de Roma de reconstituição das elites provinciais que, ao recuperar sempre que possível as aristocracias indígenas, facilitava deste modo o êxito do fenómeno de aculturação. No entanto, é errado pensar que a aculturação se processou num único sentido, pois na realidade o que ocorreu foi um verdadeiro intercâmbio de culturas, que se entende por ‘sincretismo’.

Numa análise da vida pública da cidade de *Olisipo*, denota-se uma plena romanização administrativa, sendo as magistraturas municipais desempenhadas por membros de famílias indígenas romanizadas, bem como por indivíduos de provável origem itálica. Por sua vez, os libertos augustais, em muito beneficiando da posição estratégica da cidade, assumiram igualmente um papel relevante em termos económicos e sociais, materializando-se nos atos munificentes.

Neste contexto, a classe governante que praticava ações munificentes era constituída pelos principais proprietários de terra que se enraizavam através das redes clientelares locais e dos atos de evergetismo realizados em favor da sua cidade, constituindo este um fator muito importante de romanização entre as classes inferiores que imitavam o seu estilo de vida, os seus comportamentos religiosos e a sua adesão à casa imperial.

Poder-se-á igualmente supor uma ligação entre os sacerdotes e magistrados municipais com o *ager*, relacionando-se a riqueza das elites com a exploração agrária. Este relacionamento é apresentado por José Cardim Ribeiro (1982-1983) para o caso do *flamen L. Iulius Maelo Caudicus*, responsável pela doação de uma fonte em Armês (nº 42) e, possivelmente, proprietário de uma *villa* próxima da atual área da Godigana (nº 15).

Atendendo a estas circunstâncias, é plausível concluir que nas pequenas comunidades como *villae* ou *uici*, os habitantes indígenas tivessem continuado a pedir proteção às divindades dos seus antepassados, enquanto nos novos *municipia* ou nas cidades capitais se tivessem instalado progressivamente, com a necessária participação de indivíduos indígenas das classes privilegiadas, as divindades tutelares romanas, substituindo paulatinamente as divindades locais. Neste quadro, a preponderância dos cultos romanos sob as divindades indígenas e o aparecimento destas em contexto essencialmente rural, deve-se ao próprio processo de romanização.

Neste panorama, a epigrafia da cidade de *Olisipo* destaca-se pela diversidade e quantidade de testemunhos que espelham as características de um grande centro económico e administrativo, e de um ativo e cosmopolita porto comercial que, juntamente com o seu território, campo profundo marcado pela tradição onde perduraram elementos culturais pré-romanos, oferecem um panorama cultural multifacetado e contrastante. Neste contexto, na *urbs* encontram-se atestados quer cultos romanos de cariz privado quer de cariz público/oficial, enquanto no *ager* o único culto oficial localizou-se no

santuário do Sol e da Lua, em Sintra, sendo que a maioria dos restantes cultos consistiu no cumprimento de votos de cariz privado. Nesta sequência, constatou-se uma predominância de cultos a divindades clássicas em âmbito urbano, enquanto as divindades indígenas surgem fundamentalmente no espaço rural, onde a romanização seria mais ténue. O cariz oficial dos cultos revela a mesma realidade, isto é, os atos religiosos públicos ocorreram predominantemente na *urbs*.

Realidade similar verificou-se ocorrer na onomástica dos cultuantes olisiponenses (vide Anexo 2, **Quadro 4**), isto é, em zonas onde o processo de romanização foi mais rápido e intenso, como na *urbs*, o substrato local de antroponímia apresenta-se residual. Aqui, encontram-se tradições onomásticas essencialmente latinas e, inclusive, a presença de *cognomina* grecizantes, indício de maior cosmopolitismo dada a presença de indivíduos das regiões orientais do Império.

Contrariamente, no território rural, apesar da precoce presença romana, a população manifesta um particular apego às tradições onomásticas, conservadorismo que marca genericamente o meio agrícola. Não obstante, a população apresenta-se aí bastante diversificada, ainda que não atinja a intensidade de matizes características da *urbs* (RIBEIRO, 12/01/1990: 1; GUERRA, 2003: 141 e 145).

Tendo em conta estas circunstâncias, não é de estranhar a fraca representatividade dos cultos indígenas na área urbana, destacando-se apenas a ara consagrada a *Cinteri et Muno* (nº 3), uma vez que a inscrição a *Mercurius Cohortalis* (nº 21) refere afinal uma divindade romana. *Olisipo* apresenta-se assim como exemplo claro da predominância *ager*/divindades indígenas e *urbs*/divindades romanas, sendo aqui muito nítida essa distinção; e, por outro lado, da predominância *ager/urbs* que coincidiu em grande parte com a onomástica indígena/latina com os cultos não oficiais/oficiais.

No que toca às divindades indígenas cultuadas no *municipium Olisiponense* saliente-se *Aracus Arantoniceus* (nº 1), *Band-* (nº 2), *Ilurbeda* (nº 4), *Kassaeus* (nº 5), *Mermanceus* (nº 6), *Triborunnis* (nº 7) e, aparentemente, também *Cinteri et Muno* (nº 3), sendo as últimas as únicas cultuadas na *urbs*. As divindades clássicas cultuadas foram *Apollo* (nº 11), *Aesculapio* (nºs 8, 9 e 10), *Diana* (nº 12), *Fons* (nº 13), *Genius* (nº 14), *Iupiter* (nºs 8, 9 e 10), *Liber Pater* (nº 18), *Mercurius* (nºs 19, 20 e 21), *Cybele* (nº 25, 26, 27 e 28), *Concordia* (nº 29) e *Libertas* (nº 30), sem esquecer os astros, Sol e Lua (nº 22, 23 e 24).

A abertura da cidade a uma convivência de vários elementos, muitos deles orientais e grecizantes, está patente na presença de cultos orientais como o de Cíbele, ou helénicos como o de Esculápio, os quais se integraram muito bem na cidade, demonstrando uma abertura de mentalidade, típica de um povo habituado a relacionar-se com novas gentes e culturas. Note-se, nesta sequência, que *Olisipo* reflete outra realidade que se manifesta um pouco por toda a Hispânia, que se reflete na existência de concentrações de votos a divindades latinas como *Iupiter*, *Mercurius* ou *Cybele*, face à

ausência destas concentrações nos votos a divindades indígenas, que se caracterizam por serem casos isolados.

Por outro lado, verificou-se também que o culto às divindades dos campos e bosques não esteve somente presente no *ager* testemunhado no voto a *Liber Pater* (nº 18), mas encontrando-se também atestado na *urbs*, no voto a *Diana* (nº 12). Note-se porém, que estas divindades não constituem uma *paredra* divina, uma vez que *Liber Pater* forma *paredra* com *Libera* e *Diana* com *Silvanus*.

Verificou-se ainda que *Cybele* e *Iupiter* são as únicas divindades a serem cultuadas simultaneamente na *urbs* e no *ager*. Destaque-se, neste âmbito, *Olisipo* como importante núcleo de testemunhos de votos a *Cybele* na Lusitânia. O facto da religião cívica tradicional não dispor de mecanismos para a integração ideológica das províncias, levou a que se procurassem novos instrumentos como o culto imperial, os mistérios orientais e o sincretismo solar.

Se durante muito tempo se viram os mistérios orientais como a religião dos estratos marginalizados ou insatisfeitos cuja sobrevivência dependia do seu carácter obscuro como sociedades secretas que viviam da divulgação da sua vertente salvífica na vida além-túmulo, um melhor conhecimento da realidade permitiu vislumbrar “a sua profunda metamorfose para se apresentarem como veículos da romanidade e da mudança de atitude política e social de Roma” que compreendeu que a sua carga exótica poderia auxiliar o processo de conversão e integração dos provinciais que não se sentiam incluídos na ideologia romana (ALVAR, 2002b: 205).

“Uno de los grandes fantasmas de la modernidade es justamente la combinación de religión y poder político” (VELASCO, 2002: 14), porém, o caso grego e o romano oferecem exemplos da utilização do instrumento de propaganda, quiçá, mais eficaz posto em prática pelas sociedades piramidais: a divinização do governante, como meio de aglutinar numerosas e díspares povoações num modelo ideológico comum. O culto aos imperadores, no qual se colocou a religião ao serviço do Estado, constituiu assim um forte e eficaz vetor de romanização e um elemento fundamental para a estabilidade do Império.

No que toca às origens do culto imperial, os investigadores oscilam entre a tese orientalista que pressupõe uma origem no Egipto faraónico onde o faraó era simultaneamente o chefe político-militar e um deus; e a tese hispânica que se baseia no facto dos testemunhos mais antigos que atestam manifestações de culto imperial terem sido aqui identificados, simbolizando a fidelidade das cidades ao novo chefe militar (após as Guerras Cântabras), tal qual como era feito anteriormente ao chefe indígena.

O surgimento do culto imperial, isto é, a realização de culto divino em honra dos governantes do império romano, das potências divinas (*Genius* e *Numen*) a eles associadas e das virtudes imperiais, deve ser entendido em primeira instância como um reflexo claro das transformações sócio-políticas próprias do principado, tratando-se portanto de um claro exemplo de uma instituição religiosa que, mediante a sacralização do poder político, estabeleceu um sistema sócio-económico; não deixando margem para dúvidas que o culto imperial jogou um papel fundamental na coesão das distintas comunidades cívicas.

O seu objectivo seria sobretudo garantir a fidelidade ao Estado e a unidade religiosa, política, económica e social de todos os habitantes do império, prestando-se culto *pro aeternitate imperi et salute imperatoris*. Neste âmbito, os rituais do culto imperial proporcionaram o contexto no qual os habitantes de todo o Império puderam sentir que pertenciam a uma única entidade política e, simultaneamente, mostrar o lugar que ocupariam dentro dela.

Todavia, esta circunstância não justifica unicamente a criação de uma nova religião do poder. É, por isso, necessário contemplar simultaneamente as possibilidades que ofereceu o novo sistema de rituais, tanto para os governantes romanos como para os oligarcas locais, que foram os que mais beneficiaram com a ruptura do sistema republicano anterior. Por seu lado, o imperador ganhou um conjunto vastíssimo de novas possibilidades, como liberdade ilimitada de ação e um poder sem limites; convertendo-se assim no máximo dirigente político e religioso do Império.

Augusto empreendeu uma reforma religiosa para acompanhar as mudanças políticas, sendo o objetivo principal camuflado de retorno à original tradição religiosa de Roma, quando afinal se pretendia sustentar a nova figura do imperador e o novo sistema político no qual se apoiava. Assim, o imperador recebe culto essencialmente por dois motivos: como encarnação e símbolo da sociedade imperial romana; e pela capacidade em manter o sistema em equilíbrio. O culto imperial foi-se revelando assim uma ferramenta ideológica crucial para manter o sistema (Império) que o viu nascer!

Neste contexto, em íntima relação com o culto aos imperadores encontram-se outras manifestações religiosas de suma importância para o principado que merecem ser aqui destacadas. Por um lado, a especial posição do imperador como detentor supremo de poder político e, por outro, a adoração das virtudes imperiais. A primeira converteu os Césares nos máximos recetores do favor divino, levando a que uma das práticas religiosas mais frequentes entre as comunidades submetidas a Roma fosse a realização de todo o tipo de sacrifícios e libações aos deuses para que estes zelassem pela saúde dos imperadores, dado serem eles os garantes da correta relação entre a comunidade e os seus deuses tutelares. Assim sendo, a sua saúde passou a ser considerada – com o benefício óbvio que pressupunha para os sacerdotes e magistrados – a garantia mais clara do correto desenvolvimento da vida dos homens e do Estado. Estas conceções encontram-se testemunhadas epigraficamente em

Olisipo, quer no *ager* com na consagração *pro aeternitate imperii et salute imperatoris* (nº 23), como na *urbs*, nomeadamente nas consagrações a *Concordia* (nº 29) e a *Libertas Augusta* (nº 30).

Para terminar, “... la religión romana era comunitária, ritualista y no requería actos de fe (...) de ese modo, toda ciudad tenía su propio sistema religioso, sus propias tradiciones e sus propias divinidades” (SCHEID, 1997: 251-53). Neste contexto, também o culto imperial consistiu numa manifestação religiosa rica em matizes mas comum nos seus objetivos, transcendendo o âmbito local e adaptando-se a comunidades de natureza cultural distinta, buscando a unidade a partir da diversidade que os velhos sistemas republicanos eram incapazes de manter em coesão.

A exuberância e liberdade que a vida religiosa romana oferecia ainda hoje surpreendem os investigadores, uma vez que os romanos não só não estavam obrigados a eleger entre várias doutrinas contraditórias, como não eram sequer obrigados a crer realmente nelas, parecendo óbvio que ninguém acreditasse verdadeiramente que o imperador era realmente um deus. Neste âmbito, o processo da divinização de César, originário no contexto de guerra civil, foi ensaiado com prudência com Augusto e Tibério. Depois da morte do imperador, a divinização tornava definitiva a elevação acima dos outros mortais, ainda que ninguém estivesse obrigado a acreditar na divindade de Augusto nem mais nem menos do que aquilo que se acreditava em *Iupiter* ou no *Genius* do *pater familias*.

Não obstante, o culto imperial era mais que uma hipocrisia política! A correta compreensão do culto aos imperadores passa por entendê-lo como uma manifestação cultural político-religiosa que foi aceite e praticada no seio de uma sociedade onde tais esferas não estavam dissociadas. Para tal, definiu-se uma linguagem simbólica similar tanto para governantes como para as restantes divindades; um sistema que permitia consolidar e explicar a posição política e religiosa do imperador - indivíduo que concentrava em si funções militares, de máximo dignitário político, sumo-sacerdote e agora, também de deus!

Com a nova conceção ideológica, passou a existir uma união geográfica, humana e civilizacional no Império, sustentando que o verdadeiro e mais importante valor do culto imperial não foi religioso mas sim social!

Apesar de ter iniciado este estudo com um conjunto de questões, algumas delas permanecem sem resposta definitiva, tendo de se aguardar que o aparecimento de novos testemunhos epigráficos venha a lançar novas luzes sobre o assunto. Terminemos então esta jornada colocando uma questão que nos perturbou desde o início: mas, afinal, que significa tudo isto? Talvez seja a materialização da nossa vontade de obtermos razões para estarmos unidos, porque herdeiros de uma cultura comum, ligados por uma ancestral tradição que nos pode unir. Mas unir como? Pela força da cultura? Como considera

José d'Encarnação (2001: 365), parece que não, pois “a força dessa união não é seguramente a cultural. É uma outra. E, mais uma vez, se calhar, o referencial é Roma”.

O papel do poder na atual gestão dos povos faz-se utilizando a tradição cultural e religiosa como capa de intenções privilegiadamente políticas. Deste modo, mascarada de tradição cultural, é a força quem comanda. Mas terá este fenómeno verdadeiramente algo de inovador?

Augusto utilizou a mesma ideologia no seu programa político e, 2000 anos após a sua morte, esta continua em vigor. Deste modo, é plausível concluir que o poder político desempenhado pelos governantes, nunca foi um poder autónomo, uma vez que necessitou de procurar a religião como aliado. A história é mestra de vida e, ao repetir-se, ainda hoje vive nos nossos dias, sendo Roma novamente o referencial!

Feche-se então o ciclo que se abriu no início da presente dissertação quando me propus a interrogar algumas pedras com letras, que ao longo do caminho me foram transmitindo a imagem de um grande mundo organizado por Roma, com base no equilíbrio entre o poder local e a autoridade estatal. Como afirmava Vasco Mantas (2005: 45) “as pedras podem, com esforço imaginativo, transformar-se nalguma coisa superior a documentos frios e duros, repletos de nomes”, pois somente a Epigrafia tem a capacidade de criar a maravilhosa ilusão de que as pedras realmente falam.

Na verdade, estas pedras representam a materialização de uma marca deixada pelas vozes do passado, na qual cada indivíduo que se consegue hoje identificar representa o fragmento de uma vida de que pouco podemos aspirar conhecer para além daquilo que algumas centenas de letras nos permitem vislumbrar.

Não obstante, não deixa de ser fascinante o facto de através da Epigrafia - e sublinho, somente através dela - podermos descodificar “não só a história como o espírito da cidade” (MANTAS, 1994: 73).

Referências Bibliográficas

ABENGOCHEA, J. (1986) – “Divinidades Mistericas en Lusitania: Testimonios y Problemas”. In CHAPARRO GÓMEZ, C., coord. - *Primeras Jornadas sobre Manifestaciones Religiosas en la Lusitania* (Marzo de 1984), Cáceres, p. 143-164.

ALARCÃO, J. (2005) – “As cidades da Lusitânia: imagens de um processo cultural”. In NOGALES BASARRATE, T., (ed.) - *Augusta Emerita. Territorios, espacios, imágenes y gentes en Lusitania romana*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, p. 259-273.

ALBERTOS FIRMAT, M. L. (1952) – “Nuevas Divinidades de la Antigua Hispania”. *Zephyrus*, III, p. 49-63.

ALBERTOS FIRMAT, M. L. (1975) – *Organizaciones Suprafamiliares en la Hispania Antigua*. Santiago de Compostela/Valladolid.

ALBERTOS FIRMAT, M. L. (1983) – “Teónimos Hispanos”. In BLÁZQUEZ, J. M. ed., *Primitivas religiones ibéricas, II – Religiones Prerromanas*, Cristiandad, Madrid, p. 477-488.

ALMEIDA, F. (1962) – *Trebaruna Deusa Lusitana*. Separata de Estudos de Castelo Branco (Revista de História e Cultura). Castelo Branco, 6, p. 67-74.

ALMEIDA, J. M. de (1985) – “Olisipo na voz dos autores antigos”. *Revista Municipal de Lisboa*, 2ª série, nº 11, C. M. Lisboa, p. 3-12.

ALMEIDA, A. N. (2006) - *A antroponímia na epigrafia romana de Felicitas Iulia Olisipo – Contributo para o estudo social, político e económico do municipium na época imperial*». Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

ALMEIDA, J. (2011) – *Contributo para o conhecimento das Elites Olisiponenses*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

ALVAR, J. (1983) – “Un Posible Testimonio de Culto a Cibeles en Cascais (Portugal)”. *Archivo Español de Arqueología*, vol. 56, nº 147-148, Madrid, p. 123-130.

ALVAR, J. (1993) – “Los cultos místéricos en Lusitania”. In *II Congresso Peninsular de História Antiga*. (Actas, 18-20 outubro 1990), Coimbra, pp. 789-814.

ALVAR, J. (2002a) – “Los Misterios en la construcción de un marco ideológico para el Imperio”. In MARCO SIMÓN, F., PINA POLO, F. e REMESAL RODRÍGUEZ, J. eds., *Religión y Propaganda Política en el Mundo Romano. I Congreso Historia Antigua* de la Universidade de Zaragoza (4 e 5 de Junho de 2001), Col. *Instrumenta* 12, Barcelona, p. 71-82.

ALVAR, J. (2002b) - “Cultos Orientais e Mistéricos na Província da Lusitania”. In RIBEIRO, J. C., coord. - *Religiões da Lusitania, Loquuntor Saxa*, Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia/IPM, p. 205-210.

ANDREU, J. (1999) – “Munificencia pública en la prouincia Lusitania: una síntesis de su desarrollo entre los siglos I y IV d. C.” *Conimbriga* 38, Coimbra. p. 31-63

ARBULO, J. R. (1993) - “Edificios públicos, poder imperial y evolución de las élites urbanas en Tarraco (s. II-IV a. C.)”. *Ciudad y comunidad cívica en Hispânia (siglos II y III d. C.). Cité et communauté civique en Hispânia*, Col. Casa de Velázquez 40, Madrid, p. 93-114.

ARCE, J. (1993) - “La ciudad en la España tardorromana: continuidad o discontinuidad?”. *Ciudad y comunidad cívica en Hispânia (siglos II y III d. C.). Cité et communauté civique en Hispânia*, Col. Casa de Velázquez 40, Madrid, p. 177-184.

ARRUDA, A. M. (1994) – “A península de Lisboa entre o Norte atlântico e o Oriente mediterrânico”. In *Lisboa Subterrânea*. Lisboa: Capital Europeia da Cultura, p. 52-57.

BALIL, A. (1965) – “Los Legados de la Lusitania”. *Conimbriga* IV, Coimbra, p. 43-57.

FERREIRA, F. B. e ALMEIDA, J. M. de (1976) – “Uma árula a Bandua Etobricus”. *Conimbriga* XV, Coimbra, p. 139-142.

BARATTA, G. (2001) – *Il culto di Mercurio nella Penisola Ibérica*. Col. Instrumenta 9, Barcelona.

BARBOSA, P. (2000) – “Arqueologia e Religião: os problemas interpretativos”. In *Turres Veteras IV. Actas de Pré-história e História Antiga*, Torres Vedras: C. M. Torres Vedras: I.E.R.M.A.H.

BELTRÁN, F. L. (1983) – “Culto a los Lares y Grupos de Parentesco en la Hispania Indoeuropea”. In MAYER OLIVÉ, M. e PALLARÉS, J. (coord.) - *Religio deorum: Actas del Coloquio Internacional de Epigrafia “Culto y Sociedad en Occidente”*, Barcelona, p. 59-72.

BLÁZQUEZ MARTINÉZ, J. M^a. (1962) – *Religiones Primitivas de Hispania, I e II. Fuentes Literarias y Epigráficas*, Roma.

BLÁZQUEZ MARTINÉZ, J. M^a. (1975) – *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*, Madrid, Cristiandad.

BRAVO, G. (1993) - “La otra cara de la crisis: el cambio social”. *Ciudad y comunidad cívica en Hispânia (siglos II y III d. C.). Cité et communauté civique en Hispânia*, Col. Casa de Velázquez 40, Madrid, p. 153-160.

BÚA, C. e GUERRA, A. (1995-2007) – “Algunas consideraciones acerca del epígrafe del árula de Madre de Deus, Sintra”. In: *Sintria*, vol. III-IV. Sintra : Câmara Municipal de Sintra. Gabinete de Estudos de Arqueologia, Arte e Etnografia, p. 79-96.

BÚA, C. e GUERRA, A. (1999) – “Nova interpretação de uma epígrafe votiva do Poço de Cortes, Lisboa (EO 144-E)”. In F. Villar e F. Beltrán (eds.) *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana: Actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Zaragoza, 12 a 15 de Marzo de 1997), Zaragoza/Salamanca, p. 329-338.

BYRNE, I. (1993) – “A rede viária na Zona Oeste do Município Olisiponense (Mafra e Sintra)”. *Al-madam*, II série, nº 2, p. 41-47.

CAMPOS, M. J. (1904) – “Nova Lápide Funerária dos Suburbios de Olisipo”. *O Arqueólogo Português*, vol. IX, Lisboa, p. 59-60.

CARDOSO, G. e ENCARNAÇÃO, J. d' (1995) – “A villa romana de Freiria (Cascais) e o seu enquadramento rural”. *Revista de Arqueologia*, nº 2, Lisboa, p. 51-62.

CARDOZO, M. (1958) – “Novas inscrições romanas do Museu Arqueológico de Odrinhas (Sintra)”. *Revista de Guimarães* LXVIII, p. 355-376.

CASTELO-BRANCO, F. (1959) – “Vestígios do culto de Diana em Portugal”. *Revista de Guimarães* LXIX, p. 5-18.

CASTILLO GARCÍA, C. (2003) – “Sevirato y augustalidad: un estamento intermedio en la vida ciudadana”. In *Sociedad y economía en el occidente romano*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra SA – EUNSA, p. 73-89.

CASTILLO RAMÍREZ, E. (2008) - *Propaganda política y Culto imperial en Hispania (de Augusto a Antonino Pío): reflexos urbanísticos*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Servicio de publicaciones.

CIRLOT, J. E. (2000) – *Dicionário de Símbolos*. Lisboa: Publicações D. Quixote.

CRUZ, C. C. (1997) – *Esclavitud y Manumisión en la Bética Romana: Conventus Cordubensis y Astigitanus*. Série Monografías nº 261, Universidad de Córdoba: Servicio de Publicaciones.

CURCHIN, L. A. (1990) – « Élite urbaine, élite rural en Lusitanie ». In *Les Villas de Lusitania Romaine*, Paris: CNRS, p. 265-276

DEL HOYO, J. del (1993) – “Relacion Culto – Estrato Social en la Hispania Romana”. In MAYER OLIVÉ, M. e PALLARÉS, J. (coord.) - *Religio deorum: Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía “Culto y Sociedad en Occidente”*, Barcelona, p. 59-72.

DEL HOYO, J. del (2003) – “El sacerdocio femenino, medio de integración de la mujer en las estructuras municipales de gobierno”. In ARMANI, S. et alii (eds.) - *Acta Antiqua Complutensia IV: Epigrafía y Sociedad en Hispania Romana durante el Alto Imperio: estructuras y relaciones sociales*. Alacalá de Henares, p. 129-140

DE HOZ BRAVO, J. (1986) – “La Religion de los Pueblos Prerromanos de Lusitania”. *Primeras Jornadas sobre Manifestaciones Religiosas en la Lusitania* (Marzo de 1984), Cáceres: Universidad de Extremadura, Servicio de Publicaciones, p. 31-49.

DE HOZ BRAVO, J. e PALACIOS, F. (2002) – “Band-”. In RIBEIRO, J. C. (coord.) - *Religiões da Lusitania, Loquuntor Saxa*, Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia/IPM, p. 45-52.

DELGADO, J. A. (1999) – “Flamines Provinciae Lusitaniae”. *Gérion* 17, Madrid, p. 433-461.

DELGADO, J. A. (2000) – “Los Sacerdotes de rango local de Lusitania”. *Conimbriga* 39, Coimbra, p. 107-152.

DELGADO, J. A. (2011) – “El Flaminado local y provincial en Lusitania. Contribución a la Historia Política, Social y Religiosa de una Provincia Hispana”. In CARDOSO, J. L. e ALMAGRO-GORBEA, M. (eds.) - *Lucius Cornelius Bocchus. Escritor Lusitano da Idade da Prata da Literatura Latina*. *Archaeologia Hispanica* 1 (*Bibliotheca Archeologia Hispanica* 37), Lisboa-Madrid, p. 231-244.

DELICADO, A. (2011) – *Contributo para a caracterização do Mundo Rural olisiponense*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

DIAS, M^a. M. A.; MOTA, B. e GASPAR, C. (2001) – “Epigrafia Latina do Museu Municipal Hipólito Cabaço (Alenquer)”. *Epigrafia do Território Português*, I. Lisboa. Centro de Estudos Clássicos / Faculdade de Letras de Lisboa.

DIAS, M^a. M. A. (2002) - “A Religião Romana e a Lusitania: uma perspectiva geral”. In RIBEIRO, J. C., coord. - *Religiões da Lusitania, Loquuntor Saxa*, Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia/IPM, p. 93-96.

DIOGO, A. M. e TRINDADE, L. (1997) - “Fragmento de inscrição de *C. Heius Primus*, proveniente de Lisboa”. *Ficheiro Epigráfico* 55, n.º 257, Coimbra.

DIOGO, A. M. e TRINDADE, L. (1999) – “Homenagem a *L. Cornelius Bocchus*, encontrada nas Termas dos Cássios (Lisboa)”. *Ficheiro Epigráfico* 60, n.º 275, Coimbra.

DUARTE, L. e AMARO, C. (1986) – “Casa dos Bicos: a cidade e a Arqueologia”. In *Trabalhos de Arqueologia* 3, I Encontro Nacional de Arqueologia Urbana (Setúbal 1985). Lisboa: Instituto Português do Património Cultural, p. 143–154.

DUTHOY, R. (1976a) - “Recherches sur la repartition géographique et chronologique des termes sevir Augustalis, Augustalis et sevir dans l’empire romain”. *Epigraphische Studien* XI, Köln-Bonn, p. 143-214.

DUTHOY, R. (1976b) - “Les augustales”, *ANRW*, 2.16.2, p. 1254-1309.

ENCARNAÇÃO, J. d’ (1968) - *Notas sobre Alguns Vestígios Romanos no Concelho de Cascais*. Junta de Turismo da Costa do Sol, Estoril.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1971a) – “O Conceito de Divindade Indígena sob o Domínio Romano na Península Ibérica”. In *II Congresso Nacional de Arqueologia*, II, Coimbra, p. 347-351.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1971b) – “Inscrições Romanas de Cascais”. Sep. Boletim do Museu-Biblioteca do Conde de Castro Guimarães, nº 2, Cascais, p. 89-112.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1974) – “Aracus Aranius Niceus, uma divindade indígena venerada em Manique de Baixo (Alcabideche). In *Actas das II Jornadas Arqueológicas* (Lisboa, 1972), II. Lisboa, p. 195-204.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1975) – *Divindades indígenas sob o domínio romano em Portugal: subsídios para o seu estudo*. Lisboa: INCM.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1979) – *Sociedade Romana e Epigrafia*. Museu de Arqueologia e Etnografia do Distrito de Setúbal, Assembleia Distrital de Setúbal.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1981) – “A Religião Romana não-oficial nas colónias e municípios da Lusitânia durante o Alto-Imperio”. *Memórias de História Antigua* V, Oviedo, p. 19-31.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1983) – “Ara votiva de Cascais”, *Ficheiro Epigráfico*, 6, nº 24 Coimbra, p. 9-12.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1985-86) – “Omissão dos teónimos em inscrições votivas”. In *Studia Palaeohispanica. Actas del IV Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas. Veleia* 2-3, Victoria-Gasteiz, Servicio editorial, Universidad del País Vasco, p. 305-310.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1993a): «Arqueologia e epigrafia - uma complementaridade a potenciar». In *Actas do 1º Congresso de Arqueologia Peninsular, I. Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. XXXIII (fasc. 1-2), Porto, p. 313-327.

ENCARNAÇÃO, José d' (1993b) – “Decreto decurionum. Algumas notas sobre o mecanismo decisório municipal na Hispânia romana”. In *Ciudad y comunidad cívica en Hispânia (siglos II y III d. C.)*. *Actas do Colóquio: Cité et communauté civique en Hispânia*. Madrid: Casa de Velázquez, p. 59-64.

ENCARNAÇÃO, J. d' (2001a) – *Roteiro Epigráfico Romano de Cascais*, 2ª edição, Cascais: CMC.

ENCARNAÇÃO, J. de (2001b) – “Teonímia da Lusitânia Romana”. In VILLAR, F., FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M.^a P., (eds.) - *Religión, Lengua y Cultura Prerromanas de Hispania*. Acta Salmanticensia - Estudios Filológicos, nº 283, Ediciones Universidad de Salamanca, p. 363-372.

ENCARNAÇÃO, J. d' (2003) – “Devoção e política em algumas cidades da Lusitânia”. In ARMANI, S., HURLET-MARTINEAU, B. e STYLOW, A. (eds) - *Acta Antiqua Complutensia IV: Epigrafia y Sociedad en Hispania Romana durante el Alto Imperio: Estructuras y Relaciones Sociales*. Alacalá de Henares, p. 203-208.

ENCARNAÇÃO, José d' (2006a) – “O mar na epigrafia da Lusitânia romana”. In OLIVEIRA, F., THIERCY, P. e VILAÇA, R. (coords.) - *Mar Greco-Latino*. Coimbra, p. 271-289.

ENCARNAÇÃO, J. d' (2006b) - *Epigrafia. As Pedras que Falam*. Coimbra.

ENCARNAÇÃO, J. d' (2007a) – “O culto imperial na epigrafia da Lusitânia ocidental: novidades e reflexões”. In NOGALES, T. e GONZÁLEZ, J. (eds.) - *Actas del Congreso Internacional Culto Imperial: política y poder. Hispania Antigua*, nº 1, Roma, p. 349-367.

ENCARNAÇÃO, J. d' (2007b) – “O Sol na Lusitânia romana”. *Via Latina - Ad Libitum*, Coimbra, 4, p. 106-109.

ENCARNAÇÃO, J. d'; OLIVEIRA, J.; CARNEIRO, A.; TEIXEIRA, C. (2008) – “Inscrição votiva em língua lusitana (Arroches, Portalegre)”. *Conimbriga XLVII*. Coimbra, p. 85-102.

ENCARNAÇÃO, J. d' (2009a) – “As termas dos Cassios em Lisboa – ficção ou realidade?”. In *Lusitânia Romana – Entre o Mito e a Realidade. Actas da VI Mesa-Redonda Internacional sobre a Lusitânia Romana (2004)*. Cascais: CMC, p. 481-493.

ENCARNAÇÃO, J. d' e QUINTEIRA, C. (2009b) – “CIL II 182, de Olisipo”. *Conimbriga*, XLVIII, Coimbra, p. 181-187.

ENCARNAÇÃO, J. d' e QUINTEIRA, C. (2009c) – “Pedestal ao divino Augusto, de Olisipo, reencontrado”. *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, VII, p.143-146.

ENCARNAÇÃO, J. d' e GUERRA, A. M. (2010) – “The current state of research on local deities in Portugal”. In *Celtic Religion across Space and Time (IX Workshop F.E.R.C.AN)*, Toledo, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, p. 94-112.

ENCARNAÇÃO, J. d' (2011a) – “Cornelii Bocchi de Olisipo, Scallabis e Salacia”. In CARDOSO, J. L. e ALMAGRO-GORBEA, M. (eds.) - *Lucius Cornelius Bocchus: Escritor Lusitano da Idade da Prata da Literatura Latina*. Colóquio Internacional de Tróia (6-8 de Outubro de 2010). Lisboa-Madrid, p.189-201.

ENCARNAÇÃO, J. d' (2011b) – “Roma e Ibéria Ocidental: duas mundividências em contacto”. In MOSS, A. e RODRIGUES, S. (eds.) - *A Busca do Antigo. VII Encontro Nacional do Grupo de Trabalho de Historia Antiga*. Rio de Janeiro, p. 99-118.

ENCARNAÇÃO, J. d' e CAESSA, A. I. (2012) – “Epigrafia de Olisipo 66 anos depois!”. In DONATI, A. e POMA, A. (eds.) - *L'Officina Epigrafica Romana (In ricordo di Giancarlo Susini)*. Actas do Congresso de Bertinoro (16-18 de Setembro de 2010), *Epigrafia e Antichità 30*, Faenza, Fratelli Lega Editori, p. 473-490.

ENCARNAÇÃO, J. d' (2014) – “Apostilas epigráficas – 4”. *Conimbriga*, vol. 50 (2011), p. 101-125.

ÉTIENNE, Robert (1958) - *Le culte impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste a Dioclétien*. Paris: Boccard.

ÉTIENNE, R. (1990) – “Le culte impérial, vecteur de la hiérarchisation urbaine”. In *Les villes de Lusitanie Romaine. Hiérarchies et Territoires. Table Ronde Internationale du CNRS* (Talence, le 8-9 Décembre 1988), Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (Collection de la Maison des Pays Ibériques; 42), p. 215-231.

ÉTIENNE, R. (1993) - “Sociabilité et hiérarchie urbaine dans la Péninsule Ibérique romaine impériale”. In *Ciudad y comunidad cívica en Hispani. Cité et communauté civique en Hispânia (siglos II y III d. C.)*. Casa de Velázquez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, p. 85-91.

ÉTIENNE, R. (2002) – “Novidades sobre o culto Imperial na Lusitania”. In RIBEIRO, J. C., coord. - *Religiões da Lusitania, Loquuntor Saxa*, Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia/IPM, p. 97-104.

FABIÃO, C. (1994) – “O Monumento Romano da Rua da Prata”. In *Lisboa Subterrânea*, Lisboa: MNA, p. 67-69.

FABIÃO, C. (1999-2000) – “Estudar o mundo rural na antiguidade”. *A Cidade*, Revista Cultural de Portalegre, 13-14, p. 7-12.

FABIÃO, C. (2001) – “Mundo indígena, romanos e sociedade provincial romana: sobre a percepção arqueológica da mudança”. *Era Arqueologia*, nº 3, Colibri, Lisboa, p. 108-131.

FABIÃO, Carlos (2009) - A dimensão atlântica da Lusitânia: periferia ou charneira no Império Romano? In *Lusitânia Romana. Entre o mito e a realidade. Actas da VI mesa redonda internacional sobre a Lusitânia Romana*, Cascais, p. 53-74.

FARIA, A. M. (1995) – “Plínio-o-Velho e os estatutos das cidades privilegiadas hispano-romanas no actual território português”. *Vipasca* 4, Aljustrel, p. 89-99.

FARIA, A. M. (2001) – “Pax Iulia, Felicitas Iulia, Liberalitas Iulia”. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, vol. 4, n. 2, Lisboa, p. 351-362.

FEARS, J. R. (1981) - "The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology". In *Aufstieg und Niedergmd der Romischen Welt*, Berlin, New York, Vol. II, 17-2, p. 828-832.

FERNANDES, L. e CAESSA, A. (2006-07) - “O *proscenium* do teatro romano de Lisboa: aspetos arquitectónicos, escultóricos e epigráficos da renovação decorativa do espaço cénico”. *Revista Arqueologia e História*, nº 58/59, p. 95-115.

FERNANDES, L. M. (2002) - “Os Bosques e os Campos e seus Deuses no ambito da Provincia da Lusitania”. In RIBEIRO, J. C. (coord.) - *Religiões da Lusitania, Loquuntor Saxa*, Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia/IPM, p. 145-156.

FERNANDES, L. S. (1998-99) – “A presença da mulher na epigrafia do *Conuentus Scallabitanus*”. *Portugália*, vol. XIX-XX, Porto, p. 129-228.

FERNANDES, L. S. (2002) - “As Virtutes, seu culto e representação no âmbito da Província da Lusitania”. In RIBEIRO, J. C. (coord.) - *Religiões da Lusitania, Loquuntor Saxa*, Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia/IPM, p. 165-174.

FERNANDES, L. S. (2005) – “*C. Heius Primus, augustalis perpetuus*. Teatro e encenação do poder em *Olisipo*”. *Máthesis*, vol. 14, Viseu, p. 29-36.

FISHWICK, D. (1978) – “The Development of Provincial Ruler Worship in the Western Roman Empire”. *ANRW*, II. 16.2, p. 1201-1253.

FISHWICK, D. (1993) – *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*. Vol. I, 1. E. J. Brill, Leiden.

FRADE, H. (1993) – “As Termas Medicinais da Época Romana em Portugal”. *Actas do II Congresso Peninsular de História Antiga* (18 a 20 de Outubro de 1990). Coimbra, p. 873-915.

FRIAS, M. S. e CORTÉS, J. R. (2000) – “Substrato y romanización de las oligarquias locales de la provincia romana de Lusitania”. *Sociedad y Cultura en Lusitania Romana, IV Mesa Redonda Internacional, Serie Estudios Portugueses*, 13, Mérida, p. 17-33.

GARCÍA y BELLIDO, A. (1967) – “La Latinización de Hispania”. *Archivo Español de Arqueología*, XL, Madrid, p. 3-29.

GARCIA, J. M. (1991) – *Religiões Antigas de Portugal, Aditamentos e Observações às Religiões da Lusitânia de José Leite de Vasconcellos, Fontes Epigráficas*. Lisboa: INCM.

GARNSEY, P. (1974) – “Aspects of the Decline of the Urban Aristocracy in the Empire”. *ANRW*, II. 1, p. 229-252.

GÓMEZ, F. L. e EZQUERRA, J. A. (2009) - “El culto imperial y su proyección en Hispania”. *Hispaniae – Las provincias hispanas en el mundo romano*, Tarragona, p. 425-434.

GONZÁLEZ HERRERO, M. (2002a) – “Puede ser considerado el flaminado cívico el honor de mayor prestigio dentro de las carreras locales conocidas en Lusitania?” *Conimbriga*, vol. XLI, Coimbra, p. 39-61.

GONZÁLEZ HERRERO, M. (2002b) - “La titulatura del Flaminado Provincial en las Provincias Hispanas”. *Epigraphica*, vol. LXIV, Milano, p. 69-84.

GONZÁLEZ HERRERO, M. (2002c) – “*M. Fidius Fidi f. Quir(ina) Macer*, benefactor en *Capera*”. *Gerión*, Vol. 20, nº 1, Madrid, p. 417-433.

GONZÁLEZ HERRERO, M. (2004) - “Prosopografía de praefecti fabrum originarios de Lusitania”. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, vol. 7, nº 1, Lisboa, p. 365-384.

GONZÁLEZ HERRERO, M. (2005) – “El abogado olisiponense *Lucceius Albinus* y familia”. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, vol. 8, nº 1, Lisboa: Instituto Português de Arqueologia, p. 243-255.

GONZÁLEZ HERRERO, M. (2006) - *Los Caballeros procedentes de la Lusitania Romana. Estudio Prosopográfico*. Signifer 19. Madrid.

GONZÁLEZ HERRERO, M. (2009) – “La organización sacerdotal del culto imperial en Hispania”. In *Hispaniae – Las provincias hispanas en el mundo romano*, Tarragona: Institut Català d’Arqueologia Classica, p. 439-451.

GONZÁLEZ HERRERO, M. (2011) – “La Figura de L. F. Cornelius L. Gal. Bocchus entre los Praefecti Fabrum originários de Lusitania”. Lucius Cornelius Bocchus. Escritor Lusitano da Idade da Prata da Literatura Latina. João Luís Cardoso e Martín Almagro-Gorbea (eds.). *Archaeologia Hispanica 1* (Bibliotheca Archeologia Hispana 37). Lisboa-Madrid, p. 245-258.

GONZÁLEZ HERRERO, M. (2013) - “*L. Cornelius L. f. Gal. Bocchus et L. Fulcinius Trio*: nuevas reflexiones”. *Comédie et philosophie. Socrate et les “Présocratiques” dans les Nuées d’Aristophane*, Paris, p. 403-416.

GRIMAL, P. (2004) – *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. 2ª Edição, Linda-a-Velha, Difusão Editorial S.A., sd.

GUERRA, A. (1998) – *Os nomes pré-romanos de povos e lugares do Ocidente Peninsular*. Dissertação de doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

GUERRA, A. (2002) – “Teónimos Paleohispânicos e Antroponímia”. In RIBEIRO, J. C., coord. - *Religiões da Lusitania, Loquuntor Saxa*, Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia/IPM, p. 63-65.

GUERRA, A. (2003) – “Algumas notas sobre o mundo rural do território olisiponense e as suas gentes”. *Mundo Antigo. Economia Rural*, Lisboa: Colibri, p. 123-150.

GUERRA, A. (2006) – “Os mais recentes achados epigráficos do Castelo de S. Jorge, Lisboa”. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, vol. 9, nº 2, Lisboa: Instituto Português de Arqueologia, p. 271-297.

GUERRA, A. (2015) – “Uma consagração aos Deuses Bons proveniente de Lisboa (*Olisipo, conventus Scallabitanus*)”, *FE* (no prelo).

HÜBNER, Emílio (1869) – *Inscriptionis Hispaniae Latinae (Corpus Inscriptionum Latinarum, II vol.)*. Berlim (= CIL II).

KUZNETSOVA, T. (1988) – *O Culto Dionisiaco em Portugal*. Lisboa.

LAMBRINO, S. (1951) – “Inscriptions latines du Musée Dr. Leite Vasconcelos”. *O Arqueólogo Português*, 2ª série, 1, Lisboa.

LAMBRINO, S. (1952) – “Les inscriptions de São Miguel de Odrinhas”. *Bulletin des Etudes Portugaises et de L’Institut Français au Portugal*. Coimbra: Nouvelle série 16.

LAMBRINO, S. (1957) – “La déesse celtique Trebaruna”. Sep. Bulletin des études portugaises, tome XX, Lisboa: Bertrand.

LÓPEZ PAZ, P. (1989) – “La Relación Ciudad-Campo: revisión”. *Veleia*, 6, Victoria-Gasteiz, Servicio editorial, Universidad del País Vasco, p. 111-133.

LOSADA, R. (2012) - “Monumental Santuário Romano do Sol e da Lua, Sítio Arqueológico do Alto da Vigia (Praia das Mações, Colares)”. *Revista de Arqueologia Romana*, Ano I, nº 0, p. 26-32.

MAIA, M. (1982-83) – “Decimus Iunius Brutus e o significado do amuralhamento de Olisippo”. *Sintria* I-II (tomo I), Gabinete de Estudos de Arqueologia, Arte e Etnografia, Câmara Municipal de Sintra, p. 95-106.

MANTAS, V. G. (1976) – “Notas acerca de três inscrições de Olisipo”. *Conimbriga*, XV, Coimbra, p. 151-169.

MANTAS, V. G. (1982) – “Inscrições romanas do Museu Municipal de Torres Vedras”. *Conimbriga*, XXI, Coimbra, p. 5-99.

MANTAS, V. G. (1990) – “As Cidades Marítimas da Lusitânia”. *Les Villes de Lusitanie Romaine: Hiérarchies et territoires*. Table ronde internationale du CNRS (Talence, le 8-9 décembre 1988). Paris: Centre National de la Recherche Scientifique (Collection de la Maison des Pays Ibériques; 42), p. 149-205.

MANTAS, V. G. (1993) - “A génese das cidades de estatuto romano em Portugal”. In *II Congresso Peninsular de História Antiga: As fundações coloniais no território português*, Coimbra: Universidade de Coimbra, p. 474-480.

MANTAS, V. G. (1994) – “Olisiponenses: epigrafia e sociedade na Lisboa Romana”. In *Lisboa Subterrânea*, Lisboa: Instituto Português de Museus, p. 70-75.

MANTAS, V. G. (1996) – “Comércio Marítimo e Sociedade nos Portos Romanos do Tejo e do Sado”. In FILIPE, G. e RAPOSO, J. M. C. (eds.) - *Ocupação romana dos estuários do Tejo e do Sado*. Actas das Primeiras Jornadas sobre Romanização dos Estuários do Tejo e do Sado. Seixal: Câmara Municipal; Lisboa: Dom Quixote, p. 343-370.

MANTAS, V. G. (1999) - “Olisipo e o Tejo”. *Actas das Sessões do II Colóquio Temático: Lisboa Ribeirinha* (2-4 de Julho, 1997), Lisboa: CML, p. 15-41.

MANTAS, V. G. (2001) - «A População da Região de Torres Vedras na Época Romana». In *Turres Veteras IV. Actas de Pré-história e História Antiga*. Torres Vedras: Câmara Municipal de Torres Vedras, p. 129-141.

MANTAS, V. G. (2002a) - “Na Mira da Perfeição das Artes e dos Homens: Apollo e seu filho Aesculapius”. In RIBEIRO, J. C. (coord.) - *Religiões da Lusitania, Loquuntor Saxa*, Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia/IPM, p. 125-130.

MANTAS, V. G. (2002b) - “O Mundo Religioso dos viajantes e Comerciantes”. In RIBEIRO, J. C. (coord.) - *Religiões da Lusitania, Loquuntor Saxa*, Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia/IPM, p. 157-164.

MANTAS, V. G. (2005) – “Os Magistrados Olisiponenses do Período Romano”. In *Turres Veteras VII, História das Figuras do Poder*, Torres Vedras: Câmara Municipal de Torres Vedras, p. 23-54.

MARQUES, P. (2005) – *Divindades Paleohispânicas e Cultos Romanos no Conventus Scallabitanus*. Tese de mestrado apresentada ao Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

MARTIN, J. F. (1977) – “Los magistrados municipales en Lusitania durante el Alto Imperio”. In *Memorias de Historia Antigua I, Actas del Coloquio Estructuras Sociales durante la Antigüedad*. Oviedo: Instituto de Historia Antigua, p. 227-245.

MARTINEAU, B. (2003) – “Les liberti dans la cité d’Olisipo”. *Acta Antiqua Complutensia IV: Epigrafía y Sociedad en Hispania Romana durante el Alto Imperio: estructuras y relaciones sociales*. Alacalá de Henares, p. 193-202.

MATEOS, P. (2006) – “El foro provincial de Augusta Emerita. Un conjunto monumental de culto imperial”. *Archivo Español de Arqueología XLII*, Mérida, p. 315-354.

MAYER, M. (2009) - “El paganismo cívico de los siglos II y III en la Hispania citerior. Su reflejo en la epigrafía”. *Hispaniae – Las provincias hispanas en el mundo romano*, Tarragona, p. 161-176.

MOITA, I. (1985) – “Problemas da Lisboa Romana. A recuperação do teatro de Olisipo”. *Actas del Coloquio de Zaragoza: Arqueología de las ciudades modernas superpuestas a las antiguas*. Madrid, p. 287-302.

NAVARRO CABALLERO, M. e RAMÍREZ SÁBADA, J. L. [coords.] (2003) – *Atlas Antroponímico de la Lusitania Romana*. Mérida (Fundación de Estudios Romanos) – Burdeos (Ausonius Éditions).

OLANDA, F. de (1984) – *Da fábrica que falece à cidade de Lisboa*. Lisboa: Livros Horizonte.

OLIVARES PEDREÑO, J. C. (2002) - *Los dioses de la Hispania céltica. Bibliotheca Archaeologica Hispana 15. Anejos de Lucentum 7*. Madrid: Real Academia de la Historia.

PANIKKAR, R. (2007) – *O Diálogo Indispensável: Paz entre Religiões*. Lisboa, Zéfiro.

PINTO, A. N. (2007) – “Reflexos da religião romana na iconografia em bronze e na epigrafia”. *Sautuola*, XIII, Santander, p. 555-575.

PISO, I. (2008) – “Le cursos honorum de S. Miguel de Odrinhas”. *Sylloge Epigraphica Barcionensis VI*, Barcelona, p. 155-168.

PRÓSPER, B. M. (2002) – *Lenguas y Religiones Prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*. Universidad de Salamanca, Salamanca.

RIBEIRO, J. C. (1974-1977) – “Três novos monumentos epigráficos da época romana pertencentes à zona oeste do município Olisiponense”. *O Arqueólogo Português*, série III, vol. VII-IX, Lisboa, p. 277-303.

RIBEIRO, J. C. 1982-83) – “Estudos histórico-epigráficos em torno da figura de L. Iulius Maelo Caudicus”. *Sintria*, I-II, Sintra, p. 151-476.

RIBEIRO, J. C. (1983) – *Contributos para o conhecimento de cultos e devoções de cariz aquático relativos ao território do Município Olisiponense*. Separata do Boletim Cultural da Assembleia Distrital de Lisboa, série III, nº 89, 1º tomo, Lisboa.

RIBEIRO, J. C. (1985-1986) – “Aponianicus Poliscinius: um falso teónimo”. *Veleia*, 2-3, Victoria-Gasteiz, Servicio editorial, Universidad del País Vasco, p. 311-325.

RIBEIRO, J. C. (1989-90) “Romanização e Romanidade na Zona W do Município Olisiponense”. *Jornal de Sintra* (27 de Outubro a 23 de Março), Sintra.

RIBEIRO, J. C. (1994) “Felicitas Iulia Olisipo: Algumas considerações em torno do catálogo Lisboa Subterrânea”, *Al-madan*, II série, 3, Almada, p. 75-95.

RIBEIRO, J. C. (1995-2007) – “*Soli Aeterno Lunae*. Cultos astrais em época pré-romana e romana na área de influência da Serra de Sintra: um caso complexo de sincretismo?”. *Sintria*, vol. III-IV, Sintra, p. 595-624.

RIBEIRO, J. C. (2002) - “*Soli Aeterno Lynae*. O Santuário”. In RIBEIRO, J. C., coord. - *Religiões da Lusitania, Loquuntor Saxa*, Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia/IPM, p. 235-239.

RIBEIRO, J. C. (2013a) – ““Damos-te esta ovelha, ó *Trebopala!*” A invocatio Lusitana de Cabeço das Fráguas (Portugal)”. *Paleohispanica*. Revista sobre lenguas t culturas de la Hispania Antigua, 13 (Acta Paleohispanica XI), Zaragoza, p. 237-256.

RIBEIRO, J. C. (2013b) – “Ptolomeu, Geogr. II 5, 6: XPHTINA ou APHTINA”. In PIMENTEL, M^a. C. e ALBERTO, P. F. (coord.) - *Vir bonus peritissimus aequae*: estudos de homenagem a Arnaldo do Espírito Santo. Lisboa, p. 343-380.

RIVERA, R. (1993) – “ ‘Soli invicto’ y ‘Soli invicto Mithrae’ en la epigrafia de Britania”. In MAYER OLIVÉ, M. e PALLARÉS, J. (coord.) - *Religio deorum: Actas del Coloquio Internacional de Epigrafia “Culto y Sociedad en Occidente”*, Barcelona, p. 415-422.

RODRIGUÉZ NEILA, J. F. (1989) – “Liberalidades públicas y vida municipal en la Hispania Romana”. *Veleia*, nº 6, Victoria-Gasteiz, Servicio editorial, Universidad del País Vasco, p. 135-169.

RODRIGUÉZ NEILA, J. F. e MELCHOR GIL, E. (2003) – “Magistrados municipales y munificência cívica en las provincias de Bética y Lusitania”. In ARMANI, Sabine; HURLET-MARTINEAU, B.; STYLOW, A. (eds) *Epigrafia y Sociedad en Hispania Romana durante el Alto*

Imperio: estructuras y relaciones sociales, Acta Antiqua Complutensia IV, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, p. 209-240.

SALVADO, S. S.; FERREIRA, S. V.; ROBALO, J. M. D. e ROBALO, M. C. (1986) – “Três outras inscrições romanas de Olisipo”. *Revista Municipal de Lisboa*, 2ª série nº 18, p. 3-13.

SANTOS, C. (2011) – “*Mercurius* e seu culto em território Olisiponense”. *O Arqueólogo Português*, série V, 1, Lisboa, p. 525-541.

SCHEID, J. (1997) – “La religión romana: rito y culto”. In ARCE, J.; ENSOLI, S. e LA ROCCA, E. (eds.) - *Hispania Romana. Desde tierra de conquista a Provincia del Imperio*. Catálogo de la exposición, Milán-Madrid, p. 245-254.

SERRANO DELGADO, J. M. (1988) – “Status y promoción social de los libertos en Hispania Romana”. *La religión romana en Hispania. Symposio para o sevirato augustal na Hispania*, Sevilla, p. 87-185.

SERRANO DELGADO, J. M. (1993) - “El número de augustales en las ciudades del occidente romano: una propuesta quantitativa”. *Actas do II Congresso Peninsular de História Antigua*, Coimbra, p. 147-155.

SILVA, A. V. (1944a) – *Epigrafia de Olisipo (subsídios para a história da Lisboa Romana)*. Câmara Municipal de Lisboa.

SILVA, A. V. (1944b) – “Uma Estação Lusitano-Romana no Sítio de Poço de Côrtes”. *Revista Municipal*, nº s 20 e 21, Lisboa, p. 37-41.

SILVA, R. B. (1999) – “Urbanismo de Olisipo: a zona ribeirinha”. In *Actas das Sessões do II Colóquio Temático: Lisboa Ribeirinha* (2-4 de Julho, 1997), Lisboa: CML, p. 43-67.

SILVA, R. B. (2005) – As «marcas de oleiro» em terra sigillata da Praça da Figueira (Lisboa): uma contribuição para o conhecimento da economia de Olisipo (séc.I a. C.- séc. II d.C). Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Arqueologia, especialização em Arqueologia Urbana, Braga, Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho.

SIMÓN, F. M. e POLO, F. P. (2000) – “Concordia y libertas como polos de referencia religiosa en la lucha política de la república tardía”. *Gerión*, nº 18, Madrid, p. 261-292.

STYLOW, A. U. (2001) – “Las estatuas honoríficas como medio de autorrepresentación de las élites locales de Hispania”. In NAVARRO CABALLERO, M.; DEMOUGIN, S. (ed.): *Élites Hispaniques*, Bordeaux, p. 141-155.

STYLOW, A. U. (2006) – “La epigrafia y el culto imperial en Augusta Emerita: nuevos epígrafes del conjunto provincial de culto imperial”. *Archivo Español de Arqueología* XLII, Mérida, p. 297-314.

STYLOW, A. e VENTURA, A. (2009) – “Los hallazgos epigráficos”. In AYERBE VELEZ, R.; BARRIENTOS VERA, T. e PALMA GARCIA, F. (eds.) - *El Foro de Augusta Emerita: genesis y evolucion de sus recintos monumentales*. Mérida, p. 453-523.

TAYLOR, L. R. (1914) – “Augustales, Seviri Augustales, and Seviri: a chronological study”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 5. The Johns Hopkins University Press, p. 231-253.

TORRI, M. B. (2000) – “Divinização de Augusto. O Apolinismo”. *Varia Historia*, nº 22, Belo Horizonte, p. 56-67.

TURCAN, R. (1978) – “Le culte imperial au III^e siècle”. *ANRW*, II. 16.2, p. 996-1084.

VALLEJO RUIZ, J. M. (2005) – “Antroponimia indígena de la Lusitania romana”. *Anejos de Veleia*, série minor, 23, Victoria-Gasteiz, Servicio editorial, Universidad del País Vasco.

VASCONCELOS, J. L. de (1905) – *Religiões da Lusitania*, vol. II, Lisboa: INCM.

VASCONCELOS, J. L. de (1913) – *Religiões da Lusitania*, vol. III, Lisboa: INCM.

VÁSQUEZ HOYS, A. M. (1993) “Algunos Problemas de la Epigrafía Religiosa Hispanorromana”. *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía “Culto y Sociedad en Occidente”*, Barcelona, p. 461-470.

VELASCO, F. (2002) – “Religión, Poder Político y Propaganda: reflexiones teóricas y metodológicas”. *I Congreso Historia Antigua. Religión y Propaganda Política en el Mundo Romano. Instrumenta* nº 12, Barcelona, p. 13-24.

VITRÚVIO (2006) - *Tratado de Arquitectura*, tradução, introdução e notas de M. Justino Maciel e ilustrações de Thomas Noble Howe. Lisboa, IST Press.

Publicações em formato digital:

Hispania epigraphica online database

<http://www.portugalromano.com/2013/01/santuario-romano-ao-soli-et-lunae/> (consultado Março 2014).

<http://www.museuarqueologicodeodrinhas.pt/escavacoes.php> (consultado Março 2014).

ANEXOS

Anexo 1 – *CORPVS INSCRIPTIONVM*

<i>CORPVS INSCRIPTIONUM</i>		
Divindades Índigenas		
Nº	Inscrição	Bibl. Abrev.
1	Araco Aranto/niceo I(ulia) Maxuma / Avvi v(otum) a(nimo) s(uo) l(ibens) s(olvit)	CIL II 4991; RAP 10; HEp 3, 1993, 480; HEp 10, 2000, 731; AE 1969/70, 212; AE 1977, 351
2	a) I(ovi) Eranigi / Ommia / Bandua / Horrico / v(otum) a(nimo) l(ibens) s(olvit) b) I(ulia) / Eranigi / Ommia / Bandua / Etobrico / v(otum) a(nimo) l(ibens) s(olvit)	PEGL 166 RAP 33; HEp 11, 201, 681
3	D(iis) B(onis) sac(rum) / Cinteri et Muno / G(aius) P(---) Marcian(us) uel Marcin(us) / cum fil(io) / G(aio) P(---) Marcello / Crescen[te] / -----	GUERRA (2015)
4	Ilurbeda[e] / [...]	HEp 6, 1996, 1061 ^a = RAP153
5	Kassaeco / votum / animo luben[s] / M(arcus) Caecilius / Caeno Solvit	EO 144E; HAE 396; BUA e GUERRA, 1999; RAP 208; HEp 9, 1999, 751; AE 1950, 257
6	Cassia Me/rman/diceio/ v(otum) s(olvit) l(ibens)	RAP 167; AE 1959, 203; AE 2009, 480; ILER 877

7	Triborunnis / T(itus) Curiatius / Rufinus / l(ibens) a(nimo) d(edit)	AE 1985, 514 = FE 59 = RAP 198
Divindades Romanas		
8	Sacrum Aesculapio / M(arcus) Afranius Euporio et L(ucius) Fabius Daphnus / aug(ustalis) / municipio d(ono) d(ederunt)	CIL II 175; RAP 234; RL 104
9	Aesculapio / Aug(usto) / sacrum cul/tores Larum / Maliae et Malioli / M(arcus) Cossutius / Macrinus / donavit	CIL II 174; RAP 233
10	Asclep[i]o C(aius) Licini[us] / Decimi[anus] [...]	CIL II 173; RAP 232
11	Apollini / Sacrum / M(arcus) Iul(ius) M(arci) lib(ertus) / Tyrannus / Augusta[is] / d(ono) d(edicavit)	EO 101; RAP 237; AE 1936, 107; AE 1953, 256
12	[Di]anae / [sa]crum / [...]	EO 1; AE 1950, 254; ILER 328; RAP 244
13	Atilia Pub[li]i Fi / [li]a] Am[o]e[na] / Fonti / A(nimo) L(ibens) [P(osuit)]	RAP 249; AE 1983, 474; FE 16; RL 109
14	G(...) s(uo) / Aponia Nico/polis Genio / sacrum / a(nimo) l(ibens)	CIL II 272; EO 144G; RAP 255; AE 1950, 259; AE 1987 479; ILER 721; HEp 2, 1990, 812
15	[- - -]lo Caudicu[s] / Iovi v(otum) s(olvit) a(nimo) l(ibens)	RAP 280; ILER 127; RG 71, 1961, 283, 9; AE 1962, 326; AE 1987, 478b; HAE 2136
16	Iovi / pro salutem / M(arci) Cassi F[i]irmi / M(arcus) Iulius Primus / v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)	CIL II 177; RAP 278
17	Iovi Opt(imo) / Max(imo) C(aius) / Cassius Fu/ndanus / Veteranus / v(otum) s(olvit) a(nimo) l(ibens)	CIL II, 5099; EO 127; RAP 279; ILER 126
18	[P]atri Libero / sacrum / G(aius) R(- - -) T(- - -) avo / v(otum) a(nimo) l(ibens) s(olvit)	AE 1950, 258; RAP 388
19	Mercurio Aug(usto) / sacrum / C(aius) Iulius C(aii) Iulii lib(ertus) / Augustalis d(ono) d(edit)	CIL II 181; EO 78; RAP 406; ILER 272
20	Mercur[io Aug(usto)] / Caesa[ris] / August[i] / C(aius) Iulius Phi[...] / permissu dec[urionum] / dedit d[edicavit]	CIL II 180; EO 27; RAP 405; ILER 274
21	Mercurio / [C](o)hortali / sacr(um) / [- - -]tula	EO 2; RAP 407;

		AE 1950, 255; AE 1954, 254
22	Soli et Lunae / Cestius Acidius / Perennis / leg(atus) Aug(usti) pr(o) pr(aetore) / prouvinciae Lusitaniae	CIL II 258; RAP 431; AE 1962, 318; HEp 11, 2001, 692; HEp 14, 2005, 448 a
23	Soli Aeterno / Lunae / pro aeternitate im/peri(i) et salute Imp(eratoris) Ca[es(aris) L(uci)] / Septimi Severi Aug(usti) Pii et / [Imp(eratoris)] Caes(aris) M(arci) Aureli Antonini / Aug(usti) Pii [et P(ubli) Septimi Getae nob(ilissimi)] / Caes(aris) et [Iu]liae Aug(ustae) matris c[a]s[tr(orum)] / Drusus Valer(ius) Coelianus / [- - -]VSI[- - -] Augustorum / CVMV[- - -]SVALE[- - -]NI[- - -]SVAET / Q(uintus) Iulius Satur(ninus?) Q(uintus) Val(erius) et Anto(nius) [- - -]	CIL II 259; RAP 432; HEp 14, 2005, 448b
24	S[oli Aet]ern[o] / C(aius) Iuli[us] C(ai) f(ilius) Qu[i]r(ina) Celsus / IVB(?)[- - -]adlec / tu]s in amplissimum [o]r[dinem ab] {i}eodem / [- - -]LG[- - -] missus [- - -] D[- - -] SV[- - -] a l]ib(ellis) / [e]t a censib(us) proc(urator) provin(ciae) Lu[sitaniae(?) - - - / - - -]R milit[- - -]O[- - -]NIAPI[- - - / - - -] N pro[c(urator) - - -]EIL[- - -] proc(urator) Neasp[oleo]leo[s e]t mausole[i Ale]xandriae / pro[c(urator)] XX [h]er(editatium) pe[r] pro[vin(cias) Nar]bon(ensem) et Aq[ui]t(anicam)] / cur[ator] vi[ar(um)] Aem[iliae et T]rium[p]h(alis) / d(onum?) d(edit?)	AE 1954, 253 = RAP 430 a
Divindades Orientais		
25	Augus et / Herm[e]s Deae / Magistri / donum	AE 1983, 470 = HEp 2, 1990, 810 = FE 24 = RAP 564
26	Matri De / um Mag(nae) Ide / ae Phry(giae) Fl(avia) / Tyche cerno / phor(a) per M(arcum) Iul(ium) / Cass(ianum) et Cass(iam) Sev(eram) / M(arco) At(ilio) et Ann(io) co(n)s(ulibu)s Gal(lo)	CIL II 179; EO 25; ILER 376; RAP 460
27	Deum Matri / T(itus) Licinius / Amaranthus /v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)	CIL II 178; ILER 375; RAP 459

28	CIAL A V P –...?... cia L(ibens) A(nimo) V(otum) P(osuit)	RML, 1986, 2ª série nº 18
Virtudes Imperiais		
29	Concordiae / Sacrum / M(arcus) Baebius M(arci) f(ilius) M(uniceps) / M(unicipii) Felic(itatis) Iul(iae) / dat	CIL II 176; RAP 241
30	Li[bertati] / Aug(ustae) / [F]elicitas Iulia Olisip[o] / per / [Se]x(tum) Iulium Avitum / [...] Cassium [---] / [I]lvir(os)	GUERRA, A. (2006)
Votos ao Imperador ou a Membros da Casa Imperial		
31	Divo Augusto / C(aius) Arrius Optatus / C(aius) Iulius Euthicus / Augustales	CIL II 182; EO 74; ILER 1033; RAP 481; SEBarc VII 2009, 143-46
32	Neroni Claudio diui Claudi f(ilio) Germa[nici C]aesa[ris nep(oti) Ti(beri) C]aesaris [pron(epoti) diui Augusti abn(epoti) Caesari] Aug(usto) Germanico pont(ifici) max(imo) trib(unicia) pot(estate) III imp(eratori) III co(n)s(uli) II designato III proscaenium et orchestram cum ornaentis Augustalis perpetuus C(aius) Heius Primus Cato HEIA[- - - d(onum) d(edit)]	CIL II 183; EO70; HEp 4, 1994, 1074; RAP 490; HEp 11, 2001, 690
33	[Neroni] Claudio d[i]vi / Claudi f(ilio) [Ge]rm(anici) Caes(aris) / nepoti Ti(beri) Cae[sar]is pronep(oti) / diui Augusti abn[ep(oti)] / - - - - -	CIL II 184; EO 79; RAP 491
34	[I]mp(eratori) Caesari / Vespasiano Aug(usto) / pont(ifici) max(imo) trib(unicia) pot(estate) / IIII imp(eratori) X p(atri) p(atriae) con(suli) IIII d(es)ig(nato) / V censori design(ato) ann(o) IIII / imp(erii) eius Felicitas Iulia Olis[ip]o [...]	CIL II 185 = CIL II 5217; EO 80; RAP 493
35	Imp(eratori) Caesari / Traiano Hadriano / Aug(usto) Divi Nervae nep(oti) / Divi Traiani Dac(ici) Par(thici) fil(lio) / co(n)s(uli) III trib(unicia) potest(ate) V[...] / Felicitas Iulia [...] / d(onum) d(edit) / per M(arcum) Gellium Rutilianum / et L(ucium) Iulium Avitum II[vir(os?)]	CIL II 186; EO 91; RAP 501; ILER 1104
36	Sabinae Aug(ustae) / [conjugi] Imp(eratoris) Caes(aris) Trajani / Hadriani Augusti / Divi Nervae Nepotis / Divi Trajani Dac(ici) / Parth(ici) F(ilii) D(ono) D(edit) / Felicitas Iulia Olisipo / per / M(arcum) Gellium Rutilianum / et L(ucium) Iulium Avitum IIvir(os)	CIL II 4992 = 5221; RAP 502; EO 72; ILER 1268
37	Matidiae / Aug(ustae) / Fel(icitas) Iul(ia) Olisipo / Per / Q(uintum) Antonium Gallum / T(itum) Marcium Marcianum / IIvir(os)	CIL II 4993; EO 82; RAP 499; ILER 1265

38	Imp(eratori) Caes(ari) Imp(eratoris) / M(arci) Aurel(i) Antonin(i) / Aug(usti) f(ili) divi pii nep(oti) divi / Trai(ani) Parthici abnep(oti) / L(ucio) Aurelio Commodus / Aug(usto) Germa(ico) Sarm(atico) / Fel(icitas) Iul(ia) Olis(ipo) / per Q(uintum) Coelium Cassianum / et M(arcum) Fulvium Tuscum Ilvir(os)	CIL II 187; EO 23; RAP 510
39	Imp(eratori) Caes(ari) M(arco) Iulio / Philippo Pio Fel(ici) Aug(usto) / pontif(ici) max(imo) trib(unicia) pot(estate) II / p(atri) p(atriae) co(n)s(uli) II Fel(icitas) Iul(ia) Olisipo	CIL II 188; EO 93; RAP 514; ILER 1181
Membros do Culto Imperial		
40	[Augu]stali Perpetuo / C(aio) Heio C(aii) l(iberto) /Primo/C(aius) Heius Primi lib(ertus) / Nothus et Heia/Primi l(iberta) Elpis / Heia Noth<i f(ilia)> [S]ecunda / C(aius) Heius Nothi f(ilius) Cal(eria) [tribu] / Primus Ca[t]o /Heia Nothi f(ilia) Chelid(o) / C(aius?) [H]eiu[s] Nothi f(ilius) Cal(eria) [tribu] Glaphyrus Nothia/n[us] [...]	CIL II 196; EO 71; RAP 543; ILER 1522
41	Q(uinto) Iulio Q(uinti) F(ilio) Gal(eria) [tribu] Ploto / Aed(ili) Duunvir(o) Flamini / Germ(anici) Caesaris Fla/minu Iuliae Aug(ustae) in Perpetu(u)m	CIL II 194; RAP 537
42	L(ucius) Iulius Maelo Caudic(us) flam(en) divi Aug(usti) d(e) s(uo) f(ecit)	CIL II 260; AE 1987, 478a; RAP 540
43	[L(ucio)] Cornelio C(aii) [f(ilio)] / Boccho / [fl]am(ini) provinc(iae) tr(ibunus) mil(itum) / [co]lonia scallabitanu / [Ob]merita in colon(iam)	CIL II 35; IRCP 185; AE 1967, 195; RAP 525; HEp 12, 2002, 667
44	L(ucio) Cornelio / L(ucii) f(ilio) Gal(eria tribu) Boccho / Salaciensi / flamini provi[n]/ciae Lusitania[e] / praef(ecto) fabrum V / trib(unus) milit(um) leg(ionis) VIII / Aug(ustae) / d(ecreto) d(ecurionum)	FE 275; HEp 12, 2002, 654; AE 2002, 661
45	[L(ucio) C]ornelio L(ucii) f(ilio) / [B]occho / [flami]ni provinc(iae) / [tr(ibunus)] mil(itum) leg(ionis) III (tertia) Aug(ustae) / [...]	CIL II 5184 = IRCP 207 = RAP 528 = HEp 12, 2002, 666 = AE 2002, 662
46	[L(ucius) Cornelius L(ucii) f(ilius) Gal(eria tribu)? Boc]chus Praefectus Caesarum Bis / [Duumvir uel Quattuorvir --- Pont]ifex Perp(etuus) Flamen Perp(etuus) / [---]II Praefectus Fabr(um) V (quinquies) Trib(unus) Mil(itum) D(e) S(ua) Pecunia	CIL II 2479 = CIL II 5617; IRCP 189; HEp 7, 1997, 1202; FE 1999, 275; RAP 526;

	F(ecit)	HEp 12, 2002, 668; AE 2002, 661
47	[L(ucio) Cornelio L(ucii) F(ilio) Bo]ccho / [praef(ecto) Fabrum L(ucii) Fulcini Tr]ionis Co(n)s(ulis) / [Legati Tiberii Caesaris] Augusti / [Provinciae] Lusitan(iae) / [ob honorem flamoni co]nventus / [emeritensis D(ecreto) D(ecurionum)]	(GONZÁLEZ HERRERO, 2013: 413)
48	[...] [C]ornel[io] [...] / Bocch[o] / [flamin]i provinc[iae] / [...]	AE 1996, 840; FE 235; HEp 7, 1997, 1201
49	L(ucio uel ucius) Co[rnelio uel rnelius ...] / [...]	FE 41
50	L(ucio uel ucius) Co[rnelio uel rnelius ... Boccho uel Bocchus] / IIVir (duumuiro uel duumuir) [...] / Flam[ini uel en ...] / [...]	FE 1984, 40; IRCP 188
51	Dis Man(ibus) / P(ubl[i]i) Stai G(aü) f(ili[i] Cal(eria) Exo/rati Fla(men) Divi Vesp(asiani) ann(or)um XXXIII	AE 1987, 478d; HEp 2, 1990, 816; RAP 542
52	[...] / [... II]v(ir?) fla(men) aug(ustalis?) / d(onum) p(osuit) / d(e)s(uo) f(aciendum) c(uravit) / [an(norum)] XL (uel I?) h(ic) s(itus) [e(st)]	RAP 541
53	Matulla / H(ic) S(ita) E(st) / [...]lis Augustal(is) / [Iu?]l(ia) Gadilla / Curaverunt	EO 8; HEp, 4, 1994, 1072 = RAP 544; ILER 6377
54	Flaminicae / prouincia[e] / Lusitaniae / Serviliae L(uci) f(iliae) / Albini d(ecreto) d(ecurionum) // Lucceiae / Q(uinti) f(iliae) Albinae / Terentiani / d(ecreto) d(ecurionum)	CIL II 195; EO 36; RAP 538; HEp 14, 2005, 445; AE 2001, 1132; AE 2005, 730; ILER1660
55	[Iu?]liae [...] f(iliae?) / Vegeta[e] / flaminicae / M(arcus) Gellius / Rutilianu[s] /maritus	CIL II 197 = CIL II 5218; EO 83; AE 1953, 255; RAP 539; ILER 4453
Magistrados		
56	[Dis Manibus] / Q(uinti) Caecili Q(uinti) F(ili[i] Gal(eria tribu) Caeciliani Aedilis / An(norum) XXXX / M(arci) Caecili Q(uinti) F(ili[i] Gal(eria tribu) Aviti / An(norum) XVIII / Iulia M(arci) F(ilia) Marcella Marito Optumo / Filio Piissimo de suo fecit	CIL II 261
57	[...]titus Quadratus leg(atus) Aug(usti) pr(ovincia?) pr(aetor)[...]	CIL II 189; EO 21
58	L(ucio) Caecilio L(ucii) F(ilio) Celeri Recto / Quaest(ori) Provinc(iae)	CIL II 190; EO 28

	Baet(icae) / Trib(uno) Ple(bis) Praetori / Fel(icitas) Iul(ia) Olisipo	
59	Thermae Cassiorum / Renovatae a solo iuxta iussionem / Numeri(i) Albani V(iri) C(larissimi) P(raesidis) P(rovinciae) L(usitaniae) / Curante Aur(elio) Firmo / Nepotiano et Facundo CO(n)S(ulibu)S	CIL II 191
Outras		
60	D(iis) M(anibus) / Aponiae P(ublii) f(iliae) Iulianae / P(ublius) Aponius Iulianu[s] / et Aponia Nicopo / lis filiae	CIL II 272; HEp 2, 1990, 814
61	Aug(ustae) Trebar[uni-une-una ?] / M(arcus) Fidius Fidi f(ilius) Quir(ina) [Macer] / mag(istratus) III Iluir(duumuir) II(bis) praef(ectus) fa[brum]	HEp 12, 2002, 93; AE 1967, 197; AE 1987,616j AE 2002, 705; HAE 2574
62	Dis Maris Sac(rum) / Nautae et Remig(es) / Ocea(ni) [Hoc] [Mu]nus / in templ[o] Thet[idis] / obtule/runt pro tuendis / [...] / E(x) V(oto) D(edicaverunt)	EO 104
63	Nemeti[us] / Firmus Au[g](usti) / ver(na) v(ilicus) XX (vicesima) / Her[ed(itatium)] [L? uel E?] S(uo?) F(ecit?)	EO 11; AE 1950, 256
64	Aturr[o(?)] / - - -]dum Biseo / [- - -]vito an(norum) XXII / [Iu]nia T(iti?) f(ilia) Tusca / [f]ratri / [L]iciae M(arci) f(iliae) Tuscae / matri	HEp 4, 1994, 1073; AE 1953, 257
65	[...] / [...] inav?] / res et vestem / quae sibi des/unt dolo su/nuae et mat/ris suae I(ussit? / ubere? / ubat?)	HEp 6, 1996, 1047; AE 1978, 390

ANEXO 2 – Quadros, Tabelas e Gráficos

Imperadores e membros da casa imperial cultuados em <i>Olisipo</i>			
Nº	Nome	Cronologia	Proveniência
31	<i>Diuus Augustus</i>	1º quartel do séc. I d. C. depois de 14 d. C.	Largo do Contador-Mor
32	<i>Nero Claudius Caesar Augustus</i>	c. 57 d. C.	Teatro Romano de Lisboa
33	<i>[Nero] Claudius Caesar Augustus</i>	c. 57 d. C.	Igreja de S. Tomé
34	<i>Caesar Vespasianus Augustus</i>	c. 73 d. C.	Igreja de S. Vicente-de-Fora
37	<i>Matidia Augusta</i>	c. 107 d. C.	Igreja de S. Vicente-de-Fora
35	<i>Caesar Traianus Hadrianus Augustus</i>	c. 126-127 d. C.	Xabregas
36	<i>Sabina Augusta</i>	c. 126-127 d. C.	Beco do Bugio
38	<i>Caesar Lucius Aurelius Commodus Augustus</i>	c. 176 d. C.	Pedras Negras
23	<i>Caesar Lucius Septimius Severus Augustus</i>	198-209 d. C.	Colares
23	<i>Caesar Marcus Aurelius Antoninus Augustus</i>	198-209 d. C.	Colares
23	<i>Publius Septimius Geta Caesar</i>	198-209 d. C.	Colares
23	<i>Iulia Augusta</i>	198-209 d. C.	Colares
39	<i>Caesar Marcus Iulius Philippus Augustus</i>	c. 248 d. C.	Chafariz del'Rei

Quadro 1 – Enumeração das inscrições olisiponenses que remetem para dedicatórias consagradas quer a imperadores como a outros membros da *domus Augusta*, juntamente com a cronologia e local de achado.

Sacerdotes do culto imperial atestados em <i>Olisipo</i>			
Nº	Nome	Titulatura	Cronologia
41	<i>Q. Iulius Plotus</i>	<i>Flamen Germ. Caesaris et Iuliae Aug. in perpetuum</i>	14-19 d. C.
42	<i>L. Iulius Maelo Caudicus</i>	<i>Flamen Diui Augusti</i>	14-37 d. C.
44	<i>L. Cornelius L. f. Gal. Bocchus</i>	<i>Flamen prouinciae Lusitaniae</i>	14-42 d. C.
51	<i>P. Staius Exoratus</i>	<i>Flamen Diui Vespasiani</i>	79-96 d. C.
54	<i>Servilia L. f. Albini</i>	<i>Flaminicae prouinciae Lusitaniae</i>	2ª metade do séc. I d. C.
55	<i>[...?]lia Vegeta</i>	<i>Flaminica</i>	1ª metade do séc. II d. C.
19	<i>C. Iulius C. Iulii lib.</i>	<i>Augustalis</i>	Séc. I d. C.
15	<i>M. Iulius M. lib. Tyrannus</i>	<i>Augustalis</i>	Séc. I d. C.
31	<i>C. Arrius Optatus</i>	<i>Augustalis</i>	c. 14-25 d. C.
31	<i>C. Iulius Euthicus</i>	<i>Augustalis</i>	c. 14-25 d. C.
16	<i>M. Afranius Euporio</i>	<i>Augustalis</i>	c. 14-37 d. C.
16	<i>L. Fabius Daphnus</i>	<i>Augustalis</i>	c. 14-37 d. C.
32	<i>C. Heius Primus Cato</i>	<i>Augustalis perpetuus</i>	c. 54-68 d. C.
20	<i>C. Iulius Phi[...]</i>	<i>Augustalis</i>	Inícios do séc. II d. C.

Quadro 2 – Enumeração dos sacerdotes do culto imperial identificados em *Olisipo*, juntamente com a sua titulatura e cronologia. No âmbito do flaminato, destacam-se três *flamens* municipais que teriam certamente integrado a elite olisiponense, nomeadamente *Q. Iulius Plotus* (nº 41), *L. Iulius Maelo Caudicus* (nº 42), *L. Cornelius L. f. Bocchus* (nº 44) o único *flamen* provincial, e *P. Staius Exoratus* (nº 51), testemunhos da grande variedade de títulos. Note-se, porém, que não foram considerados o duúnviro *M. Gellius Rutilianus* (nº 37 e 38) ainda que alguns investigadores tomem como muito provável a sua ascensão ao flaminato; ou o *flamen* não identificado (nº 52) proveniente do Faião (Sintra). Dentro do flaminato, destaque-se ainda o testemunho de duas flamínicas, uma provincial, *Servilia* (nº 54) e outra municipal, *[...]lia Vegeta* (nº 55).

No que toca à augustalidade, foram identificados oito augustais dos quais se salienta *C. Heius Primus Cato* (nº 32), que ostenta na sua titulatura o epíteto de *perpetuus*. Note-se, porém, que não foi

considerado como indício seguro para fazer parte desta contagem o *augustalis* que, juntamente com *Iulia Gadilla*, dedicou uma inscrição a *Matulla* (nº 53).

Neste âmbito, verifica-se que três augustais consagraram dedicatórias a imperadores, concretamente *C. Arrius Optatus* e *C. Iulius Euthicus* (nº 31) que, conjuntamente, dedicam ao imperador Augusto; e *C. Heius Primus* que dedica a renovação do teatro de *Olisipo* ao imperador Nero (nº 32). Os restantes augustais consagram as suas dedicatórias a um curioso grupo de divindades – *Mercurius* (nº 20), *Apollo* (nº 11) e *Aesculapio* (nº 8) – de origem oriental, no âmbito do culto oficial, talvez expressando deste modo um voto de lealdade para com o Estado romano, não descurando a religiosidade das suas origens.

Outros cargos religiosos presentes em <i>Olisipo</i>			
Nº	Nome	Titulatura	Cronologia
25	<i>Augus et Hermes</i>	<i>Deae Magistri</i>	1ª metade do séc. I d. C.
9	<i>M. Cossutius Macrinus</i>	<i>Cultor Larum</i>	Inícios do séc. II d. C.
26	<i>Flavia Tyche</i>	<i>Cernophora</i>	Inícios do séc. II d. C.

Quadro 3 – Enumeração cronológica dos restantes cargos presentes na cidade: o primeiro e o terceiro ligados aos rituais desempenhados no âmbito das religiões mistéricas; e o segundo de âmbito funerário, ligado ao culto dos Lares de uma família concreta.

Índice Onomástico dos Cultuantes de <i>Olisipo</i>			
Nº	Cultuante	Cursus	Objeto de Culto
12	[...]		[Di]anae
4	[...]		Ilurbeda
21	[...]tula		Mercurio [C](o)hortali
22	C(estius) Acidius Perennis	Leg(atus) Aug(usti) pr(o) pr(aetore) prouinciae Lusitaniae	Soli et Lunae
8	M(arcus) Afranius Euporio	Augustalis	Aesculapio
23	Q(uintus) Antonius Valerius	[...]	Soli Aeterno/Lunae
37	Q(uintus) Antonius Gallus	Ilvir	Matidia Aug(usta)
14	Aponia Nicopolis		Genio
31	C(aius) Arrius Optatus	Augustalis	Divo Augusto
13	Atilia Am[o]e[na]		Fons
25	Augus	Magistri	Deae
29	M(arcus) Baebius	M(uniceps) M(unicipii) Felic(itatis) Iul(iae)	Concordia
5	M(arcus) Caecilius Caeno		Kassaeco
6	Cassia		Mermandiceo
16	M(arcus) Cassius Firmus		Iovi
17	M(arcus) Cassius Fundanus	Veteranus	I(ovi) O(ptimo) M(aximo)
30	L(ucius) Cassius Reburrus	Ilvir	Libertas Augusta
38	Q(uintus) Coelius Cassianus	Ilvir	L. Aurelius Commodus
9	M(arcus) Cossutius Macrinus	Cultor Larum	Aesculapio Aug(usto)
7	T(itus) Curiatius Rufinus		Triborunnis
8	L(ucius) Fabius Daphnus	Augustalis	Aesculapio
26	Fl(avia) Tyche	Cernophora	Matri Deum Magnae

			<i>Ideae Phrygiae</i>
38	<i>M(arcus) Fulvius Tuscus</i>	<i>Ilvir</i>	<i>L. Aurelius Commodus</i>
35 e 36	<i>M(arcus) Gellius Rutilianus</i>	<i>Ilvir</i>	<i>Hadriano e Sabina Augusta</i>
32	<i>C(aius) Heius Primus Cato</i>	<i>Augustalis perpetuus</i>	<i>Nero</i>
25	<i>Herm[e]s</i>	<i>Magistri</i>	<i>Deae</i>
2	<i>Iulia [?] Ommia</i>		<i>Bandua Horrico</i>
1	<i>Iulia Maxuma</i>		<i>Araco Arantoniceo</i>
34	<i>Felicitas Iulia Olisipo</i>		<i>Vespasiano</i>
39	<i>Felicitas Iulia Olisipo</i>		<i>Filipe</i>
19	<i>C(aius) Iulius</i>	<i>Augustalis</i>	<i>Mercurio Aug(usto)</i>
35 e 36	<i>L(ucius) Iulius Avitus</i>	<i>Ilvir</i>	<i>Hadriano e Sabina Augusta</i>
30	<i>S(extus) Iulius Avitus</i>	<i>Ilvir</i>	<i>Libertas Augusta</i>
24	<i>C(aius) I[u]li[us] Celsus</i>	<i>Procurator prouvinciae Lusitaniae</i>	<i>Soli Aeterno</i>
31	<i>C(aius) Iulius Euthicus</i>	<i>Augustalis</i>	<i>Divo Augusto</i>
15	<i>L(ucius) Iulius Maelo Caudicus</i>	<i>Flam(en) Diui Aug(usti)</i>	<i>Iovi</i>
20	<i>C(aius) Iulius Phi[...]</i>		<i>Mercur[io Aug(usto)]</i>
23	<i>Q(uintus) Iulius Satur(inus)</i>	<i>Ilvir</i>	<i>Soli Aeterno/Lunae</i>
11	<i>M(arcus) Iul(ius) Tyrannus</i>	<i>Augusta[lis]</i>	<i>Apollo</i>
27	<i>T(itus) Licinius Amaranthus</i>		<i>Deum Matri</i>
10	<i>C(aius) Licin[inus] Decimi[anus]</i>		<i>Asclep[i]o</i>
37	<i>T(itus) Marcius Marcianus</i>	<i>Ilvir</i>	<i>Matidia Aug(usta)</i>
18	<i>G(aius).R.T.</i>		<i>Pater Libero</i>
23	<i>Q(uintus) Valerius Quadratus</i>		<i>Soli Aeterno/Lunae</i>
23	<i>D(rusus) Valer(ius) Coelianus</i>		<i>Soli Aeterno/Lunae</i>

Quadro 4 – Índice onomástico dos cultuantes de *Olisipo* ordenado alfabeticamente pelo respetivo *nomen*.

Perfil Onomástico dos Cultuantes de <i>Olisipo</i>		
Onomástica	<i>Ager</i>	<i>Vrbs</i>
C/ vestígios Indígenas	Atilia Amoena (nº 13)	
	M. Caecilius Caeno (nº 5)	
	Cassia (nº 6)	
	L. Iulius Maelo Caudicus (nº 15 e 42)	
Latina	C. Acidius Perennis (nº 22)	[...]tula (nº 21)
	Q. Antonius Quadratus (nº 23)	C. Arrius Optatus (nº 31)
	M. Cassius Firmus (nº 16)	M. Baebius (nº 29)
	T. Curiatius Rufinus (nº 7)	C. Cassius Fundanus (nº 17)
	Iulia Maxuma (nº 1)	L. Cassius Reburus (nº 30)
	Iulia (?) Ommia (nº 2)	Q. Coelius Cassianus (nº 38)
	C. Iulius Celsus (nº 24)	M. Cossutius Macrinus (nº 9)
	Q. Iulius Saturninus (nº 23)	M. Fulvius Tuscus (nº 38)
	G.R.T. (nº 18)	M. Gellius Rutilianus (nº 35 e 36)
	D. Valerius Coelianus (nº 23)	C. Heius Primus Cato (nº 32)
	Q. Valerius Quadratus (nº 23)	C. Iulius (nº 19)
		L. Iulius Avitus (nº 35 e 36)
		S. Iulius Avitus (nº 30)
		C. Licinius Decimianus (nº 10)
		T. Marcius Marcianus (nº 37)
		G. P(?) Marcello Crescente (nº 3)
		G. P(?) Marcianus <i>uel</i> Marcinus (nº 3)
Oriental	Aponia Nicopolis (nº 14)	M. Afranius Euporio (nº 8)
	Augus (nº 25)	L. Fabius Daphnus (nº 8)
	Hermes (nº 25)	Flavia Tyche (nº 26)
		C. Iulius Eutichus (nº 31)
		C. Iulius Phi[...] (nº 20)
		M. Iulius Tyrannus (nº 11)
		T. Licinius Amaranthus (nº 27)

Quadro 5 – Perfil onomástico dos cultuantes olisiponenses ordenado alfabeticamente segundo o *nomen*.

Estatística do Perfil Onomástico dos Cultuantes de <i>Olisipo</i>		
Onomástica	<i>Ager</i>	<i>Vrbs</i>
C/ vestígios indígenas	10 %	0%
Latina	26%	40%
Oriental	7%	17%

Tabela 1 – Estatística do perfil onomástico dos cultuantes de *Olisipo* baseada nos dados do Quadro 5.

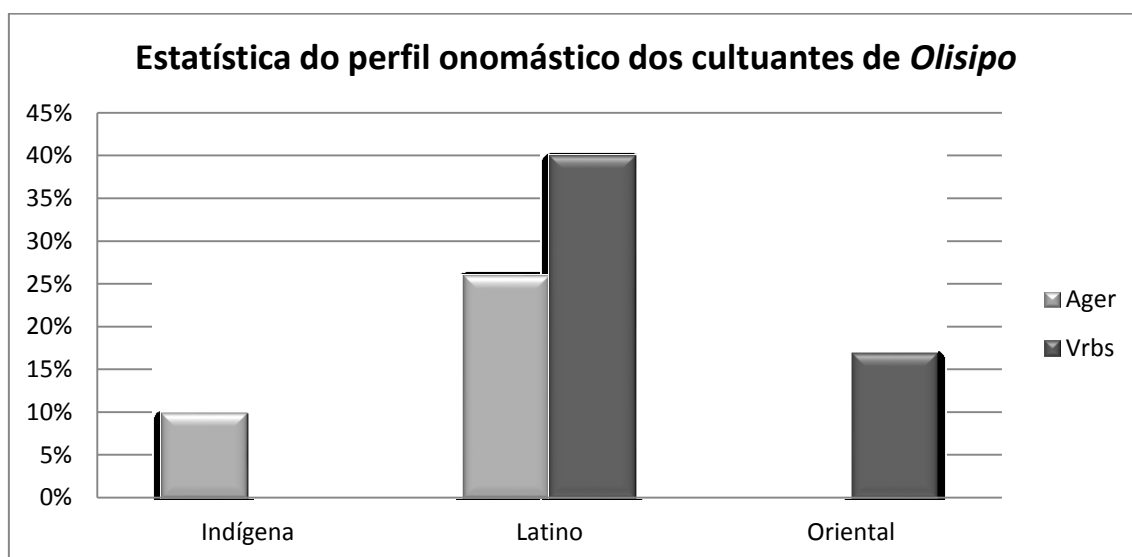


Gráfico 1 – Estatística do perfil onomástico dos cultuantes de *Olisipo* tendo em conta os dados da Tabela 1.

ANEXO 3 – Para um melhor enquadramento de *Olisipo* na política, economia e religião do Império Romano

3.1. A Latinização da *Hispania*

Curiosamente o estudo de como, quando e porque é que se perderam os vários idiomas vernáculos hispânicos e foram substituídos por um único – o *Latium* - é feito a partir de testemunhos históricos e arqueológicos, e não linguísticos. Não obstante, teria a sua extinção e substituição decorrido como consequência de uma imposição ou teria sido antes resultado natural do novo estado das coisas?

No que toca à atitude indígena perante o Latim, a presença do dominador romano suscitou sentimentos que levaram à luta pela independência, porém, face ao idioma e cultura trazidos, a atitude deste povo não foi somente passiva, como também permeável. Depois da conquista, os indígenas viram na língua do invasor um conjunto de vantagens que os fizeram adotá-la sem pensar nas consequências que isso traria aos seus idiomas tradicionais⁶¹. Dada a variedade de línguas e dialetos, desigualdade de níveis culturais, diferenças do meio geográfico e a idiossincrasia de cada um dos povos hispânicos, é plausível considerar que a propagação do latim não tenha sido nem regular nem uniforme. Naturalmente a perda das línguas vernáculas seguiu um ritmo muito mais lento nas regiões mais atrasadas culturalmente (menos romanizadas), concretamente nas zonas do interior da *Tarraconense* e *Lusitania* e em todo o Norte e Noroeste hispânico.

A inteligente e generosa política de César, fez-se sentir na propagação do *ius Latii* e no desaparecimento do bilinguismo nas cunhagens hispânicas. Consequência ou não de uma disposição oficial, este processo que terminou na época de Augusto, refletiu uma política encaminhada a apagar definitivamente os aspetos culturais indígenas para os substituir pelos latinos. Não obstante, as camadas mais altas da sociedade, seguindo a moda da metrópole, sentiriam a necessidade de completar a sua formação literária com a aprendizagem do grego, útil também aos mercadores dos grandes portos, que mantinham constantes relações com o mundo de língua helénica.

Por outro lado, o latim servia de veículo universal para comunicar com as restantes componentes do mundo romano ao consistir na língua oficial do Estado: desde o primeiro momento, e de um modo absoluto, toda a vida oficial e pública era escrita em latim⁶².

⁶¹ Recorde-se que desde Cláudio estava proibida a concessão da cidadania romana a quem não soubesse a língua latina.

⁶² Note-se que não se conhece no Ocidente um único intérprete ou tradutor com cargo oficial dentro da máquina burocrática romana. Contudo, se na vida oficial os romanos foram tão radicalmente inflexíveis, o mesmo não sucedeu nos assuntos da vida privada, uma vez que Roma nunca impôs os seus deuses.

Nos finais do séc. I d. C., sob a dinastia flávia, o latim ganhou terreno às línguas indígenas graças à concessão do *ius Latii* a todos os hispânicos que não gozassem de estatuto mais elevado. Outro factor a auxiliar esta medida foi a intensa recruta de elementos indígenas para os corpos auxiliares (*alae* e *cohortes*) do exército imperial: os soldados regressavam completamente romanizados, com cidadania transferível aos descendentes, acabando por formar uma espécie de aristocracia urbana muito eficaz na propagação da língua latina (GARCÍA y BELLIDO, 1967: 9-11, 17 e 20-21).

Não obstante, verificou-se que as línguas indígenas não desapareceram tão cedo nas grandes cidades como inicialmente se considerou, perdurando o seu uso nos meios rurais e nas pequenas cidades onde, de modo mais ou menos precário, perviveram até tempos bastante avançados. O último e mais decisivo golpe sofrido pelas línguas primitivas da *Hispania*, e que acabou definitivamente com elas, foi a propagação do cristianismo (GARCÍA y BELLIDO, 1967: 27-28).

3.2. Considerações toponímicas: o nome da cidade

A designação toponímica romana do *municipium Olisiponense* segue o esquema normal da antroponímia romana: o *praenomen* (*Felicitas*) que representa uma virtude; o gentílico de quem lhe proporcionou o *ius ciuitatis* (*Iulia*); e o *cognomen* formado pelo nome indígena primitivo (*Olisipo*).

No que toca ao *cognomen*, conquanto a *Lusitania* se caracterize pela predominância de onomástica indo-europeia, podem identificar-se ainda topónimos relativos ao fundo linguístico tipicamente meridional. Em concreto, este conjunto estaria representado no grupo de nomes em *-ipo*, documentado na região, como **Beuipom/n*, *Olisipo*, *Colipo*, **Calipo*. Verificou-se que, como testemunham algumas fontes literárias (Estrabão, Mela e, em especial, Plínio), estas ocorrências apresentam uma distribuição essencialmente ribeirinha, resultado de contactos com o mediterrâneo ou de movimentos populacionais de regiões meridionais (GUERRA, 1998: 863-864). Neste contexto, *Olisipo* classifica-se como “um nome, muito provavelmente não-indoeuropeu pertencente a uma língua predominantemente difundida na região meridional da Península Ibérica e com algumas extensões para ocidente” (GUERRA, 1998: 568-69). De acordo com este investigador (1998: 709) ainda que os textos clássicos permitam vislumbrar um movimento de populações de origem meridional, atribuído tradicionalmente aos túrdulos, parece que esta toponomástica isolada no meio de nomes de lugar de outra origem traduz a natureza pontual das plataformas de contacto dessa cultura alógena.

Em contraste, Vasco Mantas (1999: 17) retoma a velha hipótese avançada em 1707 por Bochart, segundo a qual a forma original do topónimo em questão seria constituída por dois elementos fenícios, *Alis* e *Ubbo*, aos quais atribuía o significado de “enseada amena”, uma vez que, aceitando-se que os túrdulos se deslocaram para o Sul de Portugal não antes dos finais do séc. VI a. C., parece muito difícil atribuir-lhes a fundação de Lisboa. Talvez a solução resida em considerar o topónimo túrdulo como alteração ou adaptação de outro pré-existente, uma vez que a existência de uma feitoria fenícia em Lisboa conta com testemunhos arqueológicos datáveis de meados do séc. VII a. C.; sendo então necessário reconhecer a existência de uma povoação anterior à migração túrdula, que não teria ocorrido antes do séc. III a. C. (MANTAS, 2001: 129).

Foi ainda sustentada uma fantasiosa relação entre *Olisipo* e o mito de *Ulisses*, unindo o nome do herói aqueu à palavra *polis* obtendo-se assim uma conveniente versão erudita de *Ulissipolis*, difundida por dois autores tardios nomeadamente Marciano Capela, escritor africano, e Santo Isidoro, bispo de Sevilha. Já Mendes Correia identificou num texto platónico sobre a Atlântida, uma referência a *Elásippos* que de imediato relacionou com *Olisipo*. As duas palavras, foneticamente parecidas, ao ouvido de qualquer grego culto lembrariam decerto *elásippos* - “condutor de cavalos” - atendendo à natural associação com o divulgado mito olisiponense, conhecido em todos os meios intelectuais clássicos, das éguas que fecundadas pelo vento pariam potros tão rápidos como o próprio vento (MENDES DE ALMEIDA, 1985: 9-10; RIBEIRO, 01/12/1989: 1).

Todavia, o sufixo *-ippo* surge também em múltiplos topónimos tartéssicos como *Baesippo*, *Orippo*, *Ostippo* e *Colipo*, não tendo nada a ver com a palavra grega *hippos* que significava cavalo, mas sim com um vocábulo arcaico característico do sul da península, provavelmente tartéssico, cujo sentido provavelmente corresponde a “cidade, povoado”. Tendo em conta estas circunstâncias, deve ser adotada uma postura que encare *Olisipo* não como um topónimo isolado, mas que o analise em conjunto com outros da mesma família (RIBEIRO, 01/12/1989: 1; GUERRA, 1998: 708).

3.3. Considerações geográficas: os limites do *municipium*

Em época romana, considerava-se que a cidade de *Olisipo* – qual *finisterra* - se localizava numa das zonas mais remotas do império. Não obstante, a região conta com abundantes vestígios de locais arqueológicos desde época Paleolítica, sobretudo nas zonas mais amenas junto às costas ou nos locais mais elevados com melhores condições de defesa.

As recentes descobertas fenício-púnicas de Lisboa e Almaraz, nas duas margens do estuário, comprovam a importância do Tejo como local de apoio à navegação mediterrânica, desde o Bronze Final. Durante a I Idade do Ferro, o povoado indígena de *Olisipo*, de forte cariz orientalizante,

desempenhou funções de centro político e administrativo dos povoados de menor dimensão situados nas margens da foz do rio Tejo⁶³ (MARQUES, 2005: 27).

Neste contexto, concedeu-se aos centros portuários, onde junto a uma povoação indígena se estabeleceu uma feitoria fenício-púnica, a classificação de “ports-of-trade”, entendidos como locais onde convergiam ideias e produtos de duas correntes comerciais distintas, e se desenvolvia um comércio dominado pela importação bilateral no qual as chefias indígenas desempenhavam um papel preponderante (ARRUDA, 1994: 52-54; MANTAS, 1999: 19).

Contrariando a perspetiva tradicional, os povoados orientalizantes portugueses, pela sua implantação topográfica e geográfica, seriam mais do que simples pontos de apoio a uma navegação de cabotagem dirigida para as Cassitérides (Ilhas Britânicas e Bretanha francesa), representando importantes locais de comércio. Por outro lado, o ouro era relativamente abundante nas areias do Tejo, consequentemente a riqueza aurífera desta bacia hidrográfica explica a localização dos povoados comerciais nesta região, uma vez que o comércio de metais foi a principal razão da expansão comercial fenícia para Ocidente. Este comércio implicou certamente o estabelecimento de uma teia de complexas relações de interdependência entre as populações indígenas do litoral e aquelas que no interior se dedicavam à exploração mineira.

Em resultado da chegada de comerciantes fenícios à foz do Tejo, deu-se uma paulatina complexificação social da sociedade indígena criando-se assimetrias regionais, consequência da acumulação de riquezas que o comércio proporcionou, levando por sua vez à ascensão social dos comerciantes indígenas que naturalmente passaram a deter o controlo político-administrativo da região. Aquando da chegada dos romanos, Lisboa tinha atingido um desenvolvimento e importância sem paralelo a qualquer outra região do território (ARRUDA, 1994: 55-57).

Tendo em conta que as manifestações religiosas analisadas na presente dissertação se integraram no território olisiponense, há então que defini-lo. Dada a inexistência de mapas ou marcos que nos indiquem as fronteiras concretas do *municipium Olisiponense*, uma das formas mais simples de o delimitar é através da análise das inscrições, já que em alguns casos os indivíduos nelas mencionados indicam a sua proveniência e/ou tribo, facultando-nos um vislumbre da área de influência de cada

⁶³ Destaque-se a importância dada, no contexto dos interesses fenícios, à implantação geográfica da Península de Lisboa (entre a Europa Atlântica e o Mar Mediterrâneo), sobretudo desde o Bronze Final, no que toca às relações comerciais com o interior da Península Ibérica.

cidade. Neste âmbito, a ocupação da *urbs* olisiponense foi identificada em quase toda a atual zona da Baixa, incluindo Rossio, Praça da Figueira e encosta da Sé, desde o antigo limite do rio até ao topo da colina onde se ergue o Castelo de S. Jorge (GUERRA, 1998: 568).

Relativamente ao território em redor da *urbs*, o *municipium Olisiponense* era bastante grande incluindo, *grosso modo*, o território dos atuais concelhos de Lisboa, Oeiras, Cascais, Sintra, Amadora, Loures, Mafra, Arruda dos Vinhos, Sobral do Monte Agraço, Alenquer e Torres Vedras, além de boa parcela de Vila Franca de Xira e parte da “Outra Banda” inclusive até à Arrábida (RIBEIRO, 22/12/1989: 2).

Assim, se a **Ocidente** o município estava definido pela costa marítima; a maioria dos autores como Vasco Mantas (2005: 132), identificam a zona de Alenquer e Torres Vedras como fronteira **Norte** (ainda que os testemunhos conhecidos na tribo Galéria sugiram como término a Ribeira de Alcabrichel), situando-se acima dela os territórios de influência de *Scallabis* e *Eburobritium*. O limite olisiponense continuaria para a Serra de Montejunto e a partir daí procuraria o Tejo pela Ribeira da Ota, correspondendo a região torreana à área noroeste do território de *Olisipo*.

O limite a **orient**e já é menos claro uma vez que poderia seguir o curso do rio Tejo ou eventualmente incluir alguns territórios da sua margem esquerda. Porém, deve também admitir-se que boa parte dos territórios da margem direita do rio poderiam pertencer ao território scallabitano (RIBEIRO, 1994a: 80-81).

A fronteira **sul** é ainda mais difícil de delimitar, já que até ao momento não foram encontradas nenhuma inscrições na região, que nos possam dar alguma pista sobre a integração administrativa dos habitantes desta zona. A maioria dos autores admite que uma parte da região da atual margem Sul pertencesse à esfera de influência de *Olisipo* enquanto a restante península de Setúbal já seria da responsabilidade jurídica de *Salacia*. A descoberta de vestígios romanos em ambas as margens do rio e de atividades económicas complementares como é o caso das unidades de preparados piscícolas (na *urbs* olisiponense e em Cacilhas) e de fornos produtores de ânforas (em Porto dos Cacos ou na Quinta do Rouxinol), indica que seja provável estar-se perante um complexo económico distribuído pelas duas margens, mas que certamente pertenceria à esfera de influência da cidade mais próxima, isto é, *Olisipo* (DELICADO, 2011: 12).

José Cardim Ribeiro (1994: 79-83) coloca algumas dúvidas no que respeita às fronteiras nascente e sul, propondo que toda a área da suposta *civitas* do Vale do Soraia, incluindo o lado ocidental do Tejo ou pelo menos uma faixa abarcava a várzea do rio até à Póvoa de Santa Iria, pertenceria a *Scallabis*. Relativamente ao limite sul, crê que englobaria a faixa costeira hoje denominada «Outra Banda», prolongando-se desde a Costa da Caparica a Alcochete; indo o seu extremo talvez até *Equabona* e alcançando a leste o esteiro de Alcochete, até Rio Frio.

Contudo, admite que seja difícil determinar se a nascente a fronteira da *civitas* corria pelo Tejo ou se integrava terras da margem esquerda do rio, concluindo que, pelo menos uma parte da margem ocidental não se integraria no *municipium Olisiponense*, baseando-se no epitáfio de *Iulius Rufinus*, proveniente da Póvoa de Santa Iria, que se identifica como *Olisiponensis* (ILER 4694)⁶⁴.

Quanto ao limite meridional, não obstante Plínio e Ptolomeu colocarem *Olisipo* a sul da foz do Tejo, verifica-se em termos epigráficos um grande contraste cultural entre estas duas áreas. Esta divergência poderá justificar-se pelo facto de que a nível da vasta charneca que se estende até à Arrábida, poderemos estar perante “terra de niguém”, isto é, um território que não pertenceria a qualquer *civitas*. O próprio povoamento romano a sul da foz do Tejo distribui-se fundamentalmente ao longo da costa, deixando livres as terras interiores. Os dados apontam assim, no sentido do *territorium* olisiponense a sul do Tejo circunscrever-se apenas à estreita faixa costeira (GUERRA, 1998: 44).

Assim, *Olisipo* apresenta-se como cidade cosmopolita e grande porto comercial – qual *emporion* –, no meio de uma região fértil em recursos naturais e humanos. Se por um lado, ocupava uma posição extremamente vantajosa sobre o estuário do Tejo, situando-se num ponto de confluência entre a Europa Atlântica e o Mar Mediterrâneo, e desempenhando uma importante função de escala na longa rota atlântica dos minérios; por outro, era uma grande cidade-porto que escoava inúmeros produtos lusitanos provenientes do vasto *hinterland*, estimulando uma intensa navegação fluvial e de cabotagem. A navegabilidade para montante do Tejo permitia a entrada para o interior peninsular, concretamente para as Beiras e Alentejo, onde seriam explorados os recursos metalíferos (MANTAS, 1976: 152; MARQUES, 2005: 17-18).

3.4. Estatuto e importância político-administrativa

Na lista pliniana de cidades lusitanas, *Olisipo* é considerada como o único *municipium civium Romanorum*. A hipótese da existência de municípios romanos fora de Itália tem sido muito contestada face à perspectiva de que nas províncias todos os municípios são latinos. Ainda que, segundo António Marques de Faria (1995: 91) a hipótese não apresente grande consistência, alguns investigadores defenderam que *Olisipo* parece ter conhecido anteriormente um estatuto diferente, tendo sido um *oppidum ciuium romanorum*, antes de passar a *municipium* com Augusto.

A principal base em que se apoia esta hipótese encontra-se no epitáfio do legionário *L. Lavinius L. f. Aemilia tribu Tuscus, miles Leg. X Geminae* (ILER 6317), natural de *Olisipo*, que se identifica como cidadão de *Felicitas Iulia* inscrito na tribo *Aemilia*. A pertença de um cidadão olisiponense numa

⁶⁴ Recorde-se que a menção da *origo* numa inscrição funerária sugere, de imediato, que tal indivíduo tenha sido sepultado fora do *territorium* da sua *civitas*.

tribo diferente da *Galeria*⁶⁵ sugere que tal indivíduo tenha nascido antes da promoção municipal da cidade, sendo então possível que *Olisipo* tenha sido sede de um *oppidum civium Romanorum*, antes da promoção municipal (RIBEIRO, 1994: 77; MANTAS, 2005: 27-28). Todavia, não deixa de ser de estranhar o facto de que tirando este exemplo, não haja registo de mais nenhum cidadão de *Olisipo* inscrito nesta tribo.

Por outro lado, Marques de Faria (2001: 353) considera que a expressão *oppidum ciuium Romanorum* tivesse sido empregue por Plínio sem qualquer rigor jurídico, correspondendo noutro tipo de documentação, designadamente nas emissões monetárias de Gades ou *Emporiae*, ao termo técnico *municipium*. Segundo o mesmo investigador (FARIA, 1995: 93) a referência de Plínio ocorreu devido à necessidade sentida, na época em que escrevia, de se distinguir entre os municípios provinciais de direito romano criados até 47/48 d. C., dos municípios latinos instituídos após aquela data, que floresceram na *Hispania* na sequência da atribuição do direito latino por Vespasiano a toda a província. Todavia, fica por explicar porque motivos os restantes *municipia* pré-flavianos peninsulares não foram classificados da mesma maneira.

A hipótese do estatuto da cidade poder eventualmente ter sido precedido de outro, foi também defendida por Vasco Mantas (1991: 353; 1994: 70; 2005: 26) e partilhada por José Cardim Ribeiro (1994: 77). Contrariamente, Marques de Faria (2001: 354-55) continua convencido de que a esta cidade foi atribuído o estatuto municipal, e com ele os *cognomina Felicitas Iulia*, entre 31-27 a. C., no mesmo contexto político em que foi fundada a colónia *Pax Iulia* e atribuído o direito latino a *Ebora*. Muitos autores tomam o partido de César nesta questão polémica baseando-se somente na inclusão do título *Iulia* na nomenclatura desta cidade, argumento manifestamente insuficiente (ALMEIDA, 2011: 42).

Assim, a construção das muralhas de *Olisipo* por *D. Iunius Brutus*, em 138 a. C., deverá ser entendida dentro deste quadro geo-político. O facto da cidade ser mencionada como *oppidum* e o próprio nome ser um topónimo de origem pré-latina, demonstram a existência de um antigo povoado fortificado, o qual deveria ter grande importância quer pela sua implantação numa zona agricolamente muito rica (como o são os terrenos vulcânicos do *ager olisiponensis*), quer pela circunstância de dominar estrategicamente o estuário do Tejo e assim controlar o acesso ao interior do país (MAIA, 1982/83: 96-97). A fortificação da cidade reflete assim uma política estratégica empreendida pelo general romano que pretendia ver livre a foz do Tejo por um lado para, por essa via, fazer chegar até às suas tropas os reforços ou mantimentos necessários; e, por outro, para garantir na retaguarda um ponto

⁶⁵ A referida inscrição foi datada para o último quartel do séc. I a. C.

fortificado que lhe facultaria o abrigo necessário em caso de se ver obrigado a efetuar uma rápida retirada pela foz do rio.

Neste quadro, o controlo de *Olisipo* era determinante para o êxito da campanha militar de *D. Iunius Brutus*, sendo que a fortificação deste *oppidum* deverá ser entendida como um reconhecimento da inequívoca adesão da cidade à causa romana, uma vez que é militarmente perigoso fortificar uma cidade cuja lealdade não esteja por completo assegurada. Tal confiança só é possível se entendermos *Olisipo* como aglomerado populacional integrado numa vasta região já completamente pacificada (MAIA, 1982/83: 102-104; RIBEIRO, 1994: 76; MARQUES, 2005: 29-30).

A atribuição da promoção jurídica à cidade ainda está em debate uma vez que não se trata de uma fundação romana, como outras localidades de destaque na Lusitânia. Considerando o clima de instabilidade política e militar que se viveu na Ulterior entre 49-44 a. C., através das cunhagens efetuadas em centros do Sul como *Myrtilis*, *Baesuris*, *Balsa*, *Ossonoba* ou *Salacia*, parece certo que esta área estivesse largamente controlada pelos partidários dos filhos de Pompeu, impossibilitando qualquer fundação ou promoção jurídica por iniciativa de César, tanto mais que apenas quatro colónias podem ser seguramente atribuídas ao seu programa político, todas elas em áreas profundamente romanizadas. Neste panorama e tendo em conta o respetivo título, o mesmo não aconteceu em cidades como *Olisipo Felicitas Iulia*, *Ebora Liberalitas*, *Pax Iulia* ou *Scallabis Praesidium Iulium*, que refletem a sua adesão ao partido cesarista, sendo natural que a concessão de privilégios tenha premiado tal atitude (MANTAS, 1993: 479-480).

Ainda que alguns investigadores atribuam a municipalização de *Olisipo* a César, existem muitos argumentos válidos contra esta hipótese, nomeadamente o facto da denominação da cidade ter sido atribuída anteriormente a 27 a. C., contrastar com o facto de pertencer a um grupo de topónimos mais facilmente integráveis na ideologia política de Augusto, como *Liberalitas Iulia Ebora* ou *Pax Iulia*, podendo a mesma *deductio* ter abrangido outras cidades hispânicas denominadas através do gentílico *Iulia* precedido de uma virtude (RIBEIRO, 1994: 76).

Neste contexto, a acompanhar o estatuto jurídico-administrativo privilegiado veio a titulatura, materialização do “ideário político traçado por Octaviano enquanto único e verdadeiro depositário da herança de Júlio César, entretanto divinizado. Efetivamente, esta nomenclatura enaltecia e divulgava à escala do império, não só as qualidades e grandeza de carácter do ditador perpétuo mas também, e sobretudo, as do seu herdeiro, agora único detentor da *auctoritas*” (FARIA, 2001: 351-52).

Numa perspetiva conciliatória, Vasco Mantas (1990: 161; 1996: 352-354; 2005: 27-28) propôs que o estatuto de município poderia ter sido enquadrado num programa esboçado por César mas apenas posto em prática por Octaviano em c. 30 a. C., uma vez que as fundações de César, como

Scallabis, viram os seus cidadãos inscritos na tribo Sérgia e não na Galéria (à qual pertencem os olisiponenses), sugerindo que o estatuto municipal se deva assim a Augusto.

3.5. *Olisipo* na voz dos autores antigos

A *Lusitania* ficou célebre no Mundo Clássico por ter uma costa facilmente navegável, uma terra fértil, rios banhados de ouro, abundantes veios metálicos e pedras preciosas. Concretamente, no caso do *ager olisiponensis*, embora as fontes literárias sejam escassas, chegaram até nós algumas referências muito específicas, por exemplo quanto à riqueza aurífera do Tejo ou aos cavalos do monte *Tagro*, região identificada pelos historiadores como sendo a serra de Sintra ou a de Monsanto (DELICADO, 2011: 6).

Grosso modo, foram três os autores que deixaram algumas descrições sobre os recursos e as atividades económicas da região de *Olisipo*. O primeiro terá sido **Estrabão**, autor grego de finais do século I a. C. e de inícios do século I d. C., que nos legou uma obra onde descreveu o mundo conhecido à época. O III volume da referida obra foi dedicado à Hispânia, região onde nunca terá estado, já que as suas viagens se limitaram às regiões orientais do Império, sendo Itália a zona mais a Ocidente por onde se deslocou. Apesar disso as suas descrições procuraram ser bastante exatas, recorrendo às obras de Políbio, Posidónio, Artemidoro e Asclepiades, e ainda a relatos de comerciantes e militares que mais recentemente tinham visitado tal província.

As descrições de Estrabão baseiam-se sobretudo nos elementos geográficos da região, com particular destaque para a foz do rio Tejo, nomeadamente as suas areias repletas de ouro e a fertilidade dos seus campos, adicionando várias referências à ilha em frente a Móron que seria coberta de olivais e vinhedos (Estrabão 3.3.1). No que toca a outros produtos da região, no volume XXII (22.3.3), dedicado às propriedades das plantas e dos frutos, refere a cochinha, que seria extraída de um inseto que habitaria a casca dos carvalhos, havendo vestígios da sua extração na *villa* de Casais Velhos, Cascais. No Livro III, refere a fundação e fortificação de *Olisipo*, cidade ibérica povoada por indígenas desde o tempo da redação do Périplo massaliota do séc. VI a. C., que serviu de base ao poema de Avieno “Orla Marítima” (*apud* MENDES de ALMEIDA, 1985: 5-6).

O segundo autor que nos deixou algumas informações sobre a região foi **Varrão**, historiador contemporâneo de Estrabão que esteve na Hispânia como militar, em cuja obra *Res Rusticae* (2.1.19) - um tratado de agricultura descrito em três volumes - foi referido pela primeira vez o mito das éguas da região do Tejo, perto do *Mons Sacer*, que seriam emprenhadas pelo vento *Zephirus*, dando à luz potros muito velozes mas de curta vida. Esta história viria a ser repetida por muitos outros autores como

Columela ou Plínio, tornando o gado equino da região um dos mais famosos no império (VASCONCELOS, 1905: 30-31 e 103; MENDES de ALMEIDA, 1985: 3-4).

O terceiro autor, e provavelmente o mais importante pelo rigor e vastidão da informação recolhida, foi **Plínio, o Velho** que desenvolveu a sua carreira militar em várias províncias, tendo eventualmente estado na Hispânia. A única obra que sobreviveu completa foi a *Naturalis Historia* constituída por 37 volumes, na qual procurou recolher todo o tipo de informações referentes à *Lusitania*, no que toca à economia, geografia, meteorologia, astronomia, mineralogia, zoologia e botânica. Detenhamo-nos em algumas passagens da obra pliniana, ricas em informações sobre o meio geográfico e seus recursos: “... os ópidos dignos de menção no litoral do Tejo são *Olisipo*, conhecida porque as éguas lá concebem do vento...” e “... se desenvolve num animal velocíssimo, mas que não vai além dos 3 anos de vida ...” (IV,22, 116 e VIII, 67, 166). Outro passo do capítulo 21 do Livro IV refere “... o promontório que uns chamaram Ártabro, outros Magno e muitos Olisiponense, do nome da cidade próxima...”. (MENDES DE ALMEIDA, 1985: 7-8).

Relativamente à exploração de pedras e metais preciosos, um passo pliniano (*nat.* 37, 97) descreve a existência de carbúnculos (interpretados como rubis ou granadas) na região de *Olisipo*. O autor indica-nos ainda que esta informação foi recolhida nos escritos de *Cornelius Bocchus*, uma importante figura da sociedade romana da Lusitânia, que se terá ocupado também dos recursos naturais da região, embora as suas obras não tenham chegado até nós (DELICADO, 2011: 76-77). José Cardim Ribeiro (1994: 82), baseando-se nas crónicas de Ahmede Arrazí, situa a referida exploração de granadas numa povoação designada de *Ossumo* localizada nos arredores de Lisboa, possivelmente no atual Monte Suímo (Belas, Sintra) (GUERRA, 2003: 129).

Conquanto as atividades de produção de preparados piscícolas em *Olisipo* não sejam referidas por nenhum autor clássico, a descoberta de um vasto conjunto de cetárias, fornos de produção de ânforas e evidências do comércio destes produtos para regiões distantes, permitem-nos ter uma perceção da importância desta atividade económica que deveria representar uma das fontes de riqueza mais importantes da cidade. Deste modo, podemos concluir que as informações que conseguimos recolher a partir dos estudos arqueológicos são essenciais, uma vez que a maioria das fontes literárias não se reporta especificamente à região de *Olisipo*, dando-nos apenas informações mais abrangentes.

3.6. O *ager* e seus produtos

Cidades como *Olisipo* não foram, enquanto capitais de *civitates*, apenas grandes cidades político-administrativas, mas tornaram-se também grandes centros privilegiados de consumo e de troca,

assegurando a distribuição dos seus produtos pela rede viária e fluvial de que dispunham (MANTAS, 1999: 151).

O *hinterland* que servia a cidade consistiu num espaço fundamental para o desenvolvimento da sua economia, fornecendo os produtos alimentares e as matérias-primas imprescindíveis para o desenvolvimento de uma sociedade local influente. Aí, as *villae* integravam diversas atividades que se destinavam a suprir quase todas as necessidades do agregado, as quais parecem estar confirmadas mediante a identificação de estruturas como lagares, celeiros (*horreum*), adegas, fornos, teares ou estábulos (RIBEIRO, 09/03/1990: 1; CARDOSO e ENCARNAÇÃO, 1995: 56-57; DELICADO, 2011: 20-21).

Uma das principais fontes de riqueza de alguns setores das elites locais encontra-se representada no desenvolvimento de uma série de atividades económicas que se ligam com a produção de sal, captura e transformação de pescado, tendo como resultado final os **preparados piscícolas**, produto muito requisitado no mundo romano e facilmente produzido em grandes quantidades na região face à sua posição marítima e estuarina.

Concomitantemente, a atividade comercial atingiu uma enorme importância. Na própria *urbs* encontraram-se três inscrições que confirmam o culto a Mercúrio (n.ºs 19, 20 e 21), divindade tutelar dos viajantes e comerciantes, cuja importância se reflete no facto de se encontrarem numa região que tinha na troca de produtos uma das suas principais atividades. Embora estas dedicatórias não comprovem directamente a existência de comerciantes, já que se referem apenas ao culto do deus e são feitas em nome individual e não por um conjunto de indivíduos, a sua presença testemunha a escolha propositada de uma divindade associada a uma atividade económica muito específica, que seria certamente importante para os seus cultuantes.

Por outro lado, não parece arriscado considerar a viticultura mais rentável que a cultura cerealífera. Mesmo que não a consideremos como prova absoluta de atividades vitícolas, a ara consagrada a *Liber Pater* (n.º 18), o deus protetor dos vinhedos, enquadra-se perfeitamente na hipótese esboçada. Os proprietários fundiários poderiam participar igualmente na comercialização da sua produção. A testemunhar a importância do comércio do azeite em *Olisipo* está a provável ligação ao comércio marítimo entre os *Gelli* e *Rutilii*, bem como do *difusor olearius M. Cassius M. f. Gal Sempronianus*, olisiponense, identificado na Bética (AE 1984, 528).

Todavia, o transporte dos produtos locais para regiões distantes só foi possível através de uma rota comercial que movimentava sobretudo preparados piscícolas, embora também pudesse transportar outros bens de produção regional, como **vinho** ou **azeite**; e, por outro lado, trazendo produtos de todas as regiões do império.

Para além destes produtos, e do respetivo transporte, desenvolveu-se na região de *Olisipo* uma vasta gama de atividades económicas de suporte da população da cidade que deixaram evidências em todo o município. Desde as mais simples atividades **agro-pecuárias** que produziam trigo, frutas, vegetais e carnes consumidas, até às mais complexas atividades de **extração** e afeiçoamento da pedra, que garantiam as necessárias matérias-primas para a construção e para o fenómeno epigráfico.

Por sua vez, praticamente em todos os locais onde foram encontrados vestígios romanos encontramos também indícios de teares, que denunciam a existência de **manufaturas têxteis**, e vestígios de **metalurgia** e da produção de contentores **cerâmicos** destinados ao armazenamento e transporte desses bens (MANTAS, 1982: 88; RIBEIRO, 1982-83: 157; *idem*, 02/03/1990: 2; FERNANDES, 1998-99: 174; GUERRA, 2003: 123-124 e 133; ENCARNAÇÃO e CAESSA, 2012: 474). Identificou-se assim um conjunto alargado de atividades que inseriam o município olisiponense no contexto do império⁶⁶, que marcaram por muitos mais séculos a fisionomia económica e cultural da cidade.

3.7. A rede viária

O estudo das vias romanas é fundamental para compreender as relações sócio-económicas desenvolvidas entre os distintos povoados, uma vez que eram as rotas comerciais marítimas, fluviais e terrestres que possibilitavam a manutenção de um modo de vida que dependia de um constante fluxo de produtos que garantiam, em último, a coesão do império.

A cidade de *Olisipo* dispunha do melhor porto comercial da *Lusitania* que, juntamente com a navegabilidade do rio, lhe conferiu especial importância no conjunto da rede urbana provincial. Se aliarmos a sua posição como *caput viarum*, sobretudo tendo em conta as ligações com a capital provincial, quase se poderá considerar *Olisipo* como capital litoral da Lusitania (MANTAS, 1990: 160; *idem*, 1999: 16).

O célebre roteiro do séc. III d. C., o “Itinerário de Antonino”, indica *Olisipo* como ponto de partida e chegada de numerosas rotas comerciais terrestre, fundamentais para o funcionamento da rede urbana e para o relacionamento entre as cidades. Destacam-se as estradas de comunicação com a capital da província, *Augusta Emerita*, e com as sedes conventuais mais próximas, *Scallabis*, *Pax Iulia*, *Ossonoba* e *Bracara Augusta*.

Para além das estradas principais que faziam de *Olisipo* um ponto de contacto fundamental, existia ainda uma rede de vias locais e regionais que interligavam os vários casais e *vici* entre si e com

⁶⁶ Para mais informações sobre a economia do *ager olisiponensis* vide a dissertação de mestrado de Alda Delicado (2011).

a *urbs*. Neste âmbito, atente-se à densidade dos vestígios arqueológicos romanos na região de Sintra e à importância das pedreiras de mármore na zona de Pêro Pinheiro já no período romano, que levaram a supor que por aqui passasse uma das referidas vias secundárias. Concomitantemente, a testemunhar esta realidade identificaram-se também dois miliários do troço comum das estradas que por Santarém ligavam a Mérida e a Braga, um deles encontrado nas escavações da Casa dos Bicos ao imperador Probo (CIL II 4613) e outro em Chelas ao imperador Magnêncio (CIL II 4631) (DUARTE e AMARO: 1986, 152; BYRNE, 1993: 41; MANTAS, 1994: 73; *idem*: 1996, 353-355; *idem*, 1998, 18; *idem*, 1999: 26; *idem*: 2004, 438; MARQUES, 2005: 41; DELICADO, 2011: 33, 79 e 95-96).

3.8. Para uma topografia da cidade: a arquitetura monumental e o culto imperial

A *urbs olisiponensis* era dotada de um conjunto de edifícios adequados à vida urbana romana: um *forum* municipal complementado com seus *templa*; outro possível *forum* ligado às atividades portuárias; as *Thermae Cassiorum*; um teatro e um circo.

3.8.1. O *Forum* Municipal

Não obstante a localização exata do *forum* não ter sido ainda confirmada e terem sido avançadas inúmeras hipóteses, a zona proposta acaba, de certa forma, por se limitar à que Vasco Mantas (1994: 73; *idem*, 1999: 29-30; *idem*, 2005: 32-33) indica como o espaço compreendido entre o Largo da Madalena e a Sé. Todavia, atente-se ao facto de, numa cidade portuária como *Olisipo*, o *forum* se situar estranhamente tão afastado da zona ribeirinha.

Tendo em conta esta zona se encontrar sobre um dos grandes eixos viários de *Olisipo* que entronca com a via para *Scallabis* depois do Campo de Santa Clara, poder-se-á colocar a possibilidade de ter existido aí um templo dedicado ao culto imperial. Esta hipótese é corroborada com base em vários indícios, como seja o facto da maior parte das inscrições honoríficas dedicadas a imperadores ou a membros da família imperial e indivíduos que desempenharam elevados cargos políticos terem sido encontradas nesta zona, como o pedestal dedicado pelo município em honra do questor da bética *L. Caecilius Celer Rectus* (nº 65); a inscrição consagrada a *Concordia* (nº 30); as homenagens dedicadas aos imperadores Nero (nºs 32 e 33), Vespasiano (nº 34), Cómodo (nº 37) e à flamínica *[Iu?]lia Vegeta* (nº 55).

Por outro lado, aponta-se como hipótese o facto da Porta de Ferro poder ser o aproveitamento de um antigo Arco do Triunfo; ajudando a corroborar esta hipótese o facto do local se encontrar muito

próximo dos principais edifícios públicos de *Olisipo*, como o teatro e as Termas dos Cássios, situando-se na convergência dos principais arruamentos urbanos e vias de acesso à cidade (FERNANDES e CAESSA, 2006/07: 105; ALMEIDA, 2011: 40-41).

3.8.2. O Criptopórtico

Um dos monumentos romanos mais discutidos de Lisboa é o grande criptopórtico da Rua da Prata, inapropriadamente designado como “Termas dos Augustais”. Além de uma extensa rede ortogonal de galerias e celas abobadadas que comunicam entre si, conhece-se muito pouco deste edifício. Todo este complexo de galerias designa-se de criptopórtico, solução arquitetónica utilizada no mundo romano que permitiria que, em zonas de acentuado declive, se pudesse construir uma superfície plana, evitando assim a mobilidade dos aterros artificiais e possibilitando ainda a utilização das galerias construídas (FABIÃO, 1994: 67).

Em 1859, durante os trabalhos de acompanhamento das obras de renovação da rede de esgotos, além de um tanque, foram identificados no local vários fragmentos de placas de mármore, algumas com molduras e inscrições, indicadores da existência de um edifício ricamente ornamentado. Francisco Martins de Andrade considerou-o um estabelecimento termal, enraizando-se no ideário popular até recentemente Vasco Mantas (1990: 163; 1999: 29-30) e depois José Cardim Ribeiro (1994: 83) contrariarem esta tendência, designando o conjunto de galerias como um criptopórtico localizado junto à zona portuária, sugerindo ser uma das componentes de um fórum corporativo que teria funções sócio-económicas, à imagem do que se conhece em Óstia e em *Hispalis* (Sevilha). Paralelamente, desempenharia também eventuais funções religiosas que incluiriam o culto a Esculápio e o culto imperial, ambos ligados às águas purificadoras e salutíferas. Assim se explica a presença do pedestal consagrado pelos augustais *M. Afranius Euporio* e *L. Fabius Daphnus* a Esculápio (nº 8), sugerindo que o complexo monumental incluísse um templo e um balneário apoiados sob o criptopórtico (FABIÃO, 1994: 68-69; ALMEIDA, 2011: 36-37).

Rodrigo Banha da Silva (1999: 52-53) baseando-se num conjunto de vestígios (nomeadamente nesta inscrição (nº 8), no aparelho em *opus quadratum* almofadado e numa base de coluna com plinto) avançou com o imperialato de Cláudio como proposta de datação para a edificação deste complexo, contrariando assim a hipótese tradicionalmente aceite que apontava para o principado de Tibério.

3.8.3. O Teatro

Se em época republicana o edifício diretor do espaço urbano seria o templo de Júpiter, na mudança da Era a sua importância foi substituída pelos primeiros monumentos do culto imperial: o altar e templo de Augusto, situados no *fórum*, rodeados de inscrições e estátuas dos imperadores.

Na capital provincial, a pouca distância do *forum* levantou-se, num momento impreciso do século I d. C., o teatro da cidade decorado com estátuas de mármore. Da *scaena frons* foram identificados fragmentos de uma inscrição dedicada à *domus Augusta* e junto a eles, um altar dedicado aos *Numini Augusti* (ARBULO, 1993: 94-95). Estes materiais documentam bem a associação existente na paisagem urbana entre *forum* e teatro, duas peças arquitetónicas, essenciais ao cerimonial relacionado com o culto imperial (ÉTIENNE, 2002: 101- 102).

Nestas circunstâncias, as cidades romanas da *Hispania* foram-se, paulatinamente, povoando de templos e recintos do culto imperial, tendo como exemplos mais elucidativos os templos principais de *Augusta Emerita*, o recinto flávio de *Tarraco*, o *forum* Adriano de *Italica*, o templo augustano de *Conimbriga*; e ainda de teatros, anfiteatros e circos - espaços reservados à realização de cerimónias de culto ao imperador (CASTILLO RAMÍREZ, 2008: 751).

Tanto *Tarraco* como *Emerita* emitiram sob Tibério numismas em cujo reverso figura um templo, octóstilo no caso de *Tarraco* acompanhado da legenda *AETERNITATIS AVGVSTAE*, e tetrástilo no caso de *Augusta Emerita* ostentando a mesma legenda. O modelo selecionado para o templo emeritense foi o *forum* romano de Augusto, reedificado em Roma por Tibério, onde foram encontrados dois pedestais, um consagrado a Tibério e outro a *Concordia Augusti*. Atendendo à similitude da base, é possível que estas duas estátuas formassem um conjunto, tendo sido erigidas simultaneamente no *pronaos* ou arredores do templo de *Emerita*.

Atendendo a estas circunstâncias, estes pedestais formam um grupo coerente que é possível datar para a primeira metade do ano 31 d. C., uma vez que um dos dedicantes é um governador da Lusitânia. Ainda que o nome não se conserve só poderá ser *L. Fulcinius Trio*, atestado na Lusitania entre 21 e 31 d. C. e cônsul *suffectus* a partir de 1 de Julho desse ano, cuja carreira foi favorecida por Tibério, uma vez que governou a Lusitânia durante metade do principado deste imperador (STYLOW, 2006: 298-302). Neste contexto, o estabelecimento do culto imperial na *Lusitania* requereu a criação de um novo complexo monumental na capital, realizado pelas próprias autoridades provinciais, provavelmente por *L. Fulcinius Trio* já que foi governador desta província durante 10 anos e teria recursos e poder suficientes para desenvolver uma obra de tal magnitude (MATEOS, 2006: 338).

Poder-se-ia pensar que se trata de uma data muito precoce para a construção de complexos monumentais dedicados ao imperador por vontade das autoridades provinciais, porém, Augusto soube jogar uma dupla política: em Roma admitiu ser apenas *princeps*, enquanto nas províncias aceitou ser reconhecido como deus vivo, seguindo a tradição dos monarcas helenísticos. Assim, afigurou-se necessário adaptar as cidades, sobretudo as capitais provinciais, à nova realidade religiosa, social e política do império, buscando-se um novo modelo urbano concebido de modo a que se assemelhasse aos mesmos cenários utilizados na *metropolis* através da nova arquitetura do poder.

O Teatro foi um dos edifícios que maior ligação possuiu com o culto imperial, uma vez que foi num *aedes* na *choragia* do edifício de *Augusta Emerita* que originalmente se processou o culto. Em Mérida, a construção deste conjunto representaria o início do que se entende como novo projeto urbanístico que tinha como intuito a sua conversão numa cidade transformada num espaço de representação para a nova “arquitectura de poder”, caracterizando-se pela monumentalização da arquitetura pública existente e pela construção de novos conjuntos monumentais, como fórum, templo e edifícios de ócio, que tinham como objetivo a exaltação do poder imperial. Este projecto, iniciado em época de Tibério, foi executado durante toda a dinastia júlio-cláudia (MATEOS, 2006: 340-43).

A vinculação do teatro com o culto imperial tem sido objeto de atenção como alvo de realização do novo programa estatutário do *frons scaenae* com o desejo de propaganda dinástica, manifestado nos edifícios construídos em época de Cláudio e os primeiros anos do imperialato de Nero (*idem, ibidem*: 350-51). A obra coincide com a data em que é inaugurado em Roma um anfiteatro também consagrado ao imperador Nero. Atendendo a estas circunstâncias, talvez possamos extrapolar que a remodelação do teatro de *Olisipo* visaria simultaneamente enaltecer o imperador e integrar o município nos *ludi romani*, tal como decorria contemporaneamente em Roma.

É portanto no quadro do culto oficial que se tem de perspetivar a homenagem que o augustal *Caius Heius Primus* (nº 32) prestou ao imperador Nero no novo *proscenium* e *orchestra*, *cum ornamentis* e dos *aditus maximus* do teatro romano de *Olisipo*. A circunstância da municipalização de *Olisipo* deverá ter sido determinante para a execução de alguns dos equipamentos urbanos, que deverão ter sido simultaneamente programados. O teatro parece remontar a sua construção ao imperialato de Augusto ou pouco posterior, sendo claramente anterior à data neroniana tradicionalmente aceite, que se reporta à referida renovação do *proscenium*, *orchestra* e respetivos ornamentos (RIBEIRO, 1994: 84; SILVA, 1999: 60; ALMEIDA, 2011: 34).

Neste contexto, o *proscenium* de um teatro consiste num elemento da fachada frontal do palco, perfeitamente visível das bancadas, sendo o local de eleição tanto para a ornamentação (neste caso, ornamentado com dois silenos) como para a colocação de inscrições. A inscrição (nº 32) foi descoberta juntamente com os vestígios do teatro em 1798 e reproduzida nos desenhos de Francisco Xavier Fabri, cujo texto extender-se-ia numa única linha, inscrito na parte superior das cinco *exedrae* centrais da estrutura. Em alçado estariam representados vinte e dois blocos epigrafados *in situ* e três deslocados, contrastando com os nove blocos encontrados durante as campanhas de escavação.

O conteúdo do texto distribuir-se-ia por assunto em cinco nichos: enquanto no primeiro e no segundo estava gravada a dedicatória ao imperador Nero, isto é, o desenrolar do seu nome e títulos honoríficos; na terceira *exedra* apareciam inscritos os seus cargos religiosos, políticos e militares, permitindo remeter o texto para 57 d. C.; na quarta eram indicadas as renovações do proscénio e da

orquestra com ornamentos; e finalmente na quinta foi identificado o responsável pelos trabalhos, o augustal perpétuo *C. Heius Primus* (SILVA, 1944: 172-176; FERNANDES e CAESSA, 2006/07: 105-06).

Analisando todos os componentes, desde o jogo de cores obtido pelo contraste do material escolhido para fazer as *exedrae*, o teor da mensagem escrita no *proscænium* (que poderia ser lido de qualquer zona das bancadas) e as técnicas usadas para a gravação (utilização do cinzel de ponta em bisel e de percussão indirecta, para dar a forma de um “V” aos sulcos das letras, contribuindo para melhorar a legibilidade através do contraste entre o escuro dos sulcos e o claro da superfície não gravada) podemos concluir que edifício, iconografia e inscrição formavam um conjunto que refletia os fins propagandísticos imperiais (FERNANDES e CAESSA, 2006/07: 107).

As pedras escolhidas para a ornamentação criavam propositadamente um contrastante jogo de cores acentuado pelo vivo preenchimento das letras da inscrição. O conjunto chamaria a atenção para a mensagem que dificilmente deixaria de ser lida, tornando-se difícil esquecer a fidelidade ao Império, o ato de evergetismo do augustal perpétuo e o nome do benemérito, *C. Heius Primus*.

O novo *proscænium* construído em mármore, oriundo das pedreiras do Alentejo e da região de Sintra, testemunha em *Olisipo* o processo de marmorização que ocorria por todo o império, sendo que os elementos escultóricos – um baixo-relevo e dois silenos – também pertencem a esta campanha de obras neroniana. Neste contexto, poder-se-á também incluir a base e respetiva estátua dedicadas à imperatriz *Sabina* (nº 36) e a inscrição dedicada a Adriano (nº 35), ambas consagradas pelos duúnviros *M. Gellius Rutilianus* e *L. Iulius Auitus* em 121 d. C. (SILVA, 1999: 45-47 e 60; FERNANDES e CAESSA, 2006/07: 110-11; ALMEIDA, 2011: 34).

Concluimos então com as palavras de Lúcia Fernandes (2005: 36): “palco de espectáculos, o teatro de *Olisipo*, através da sua paisagem epigráfica, transformou-se em mais um palco da encenação do poder na urbe romana”.

3.8.4. As *Thermae Cassiorum*

As nascentes que abasteciam as Termas dos Cássios brotavam num ponto alto da cidade de *Olisipo*, sendo a sua água canalizada para um balneário, na área da atual Rua das Pedras Negras. Quando em 1771 se procedia a obras no local foram encontrados restos de um complexo balnear, bem como uma estátua de mármore e inscrições dedicadas à divindade da saúde, Esculápio (nº 8). As notícias destes banhos referem ainda a existência de uma sala abobadada com 9,90 m x 4,95 m, na qual existiria um tanque semi-circular com cerca de 2,20 m de altura, cujo interior possuía vestígios de assentos (FRADE, 1993: 888-890).

Redescobertas em 1991, as suas estruturas foram inicialmente confundidas com a basílica da cidade. Porém, uma das inscrições aqui encontrada informa-nos que a construção original, no séc. I d. C., deste edifício termal designado por «*Thermae Cassiorum*» (nº 59), se deveu certamente à *gens Cassia*, levando alguns investigadores a atribuírem a sua construção a *Quintus Cassius Longinus*, propretor da Hispânia Ulterior em 44 a. C., e a *Lucius Cassius*, seu irmão e legado⁶⁷.

Porém, o estado de degradação do edifício era tal que só uma reedificação total seria viável - *renovatae a solo* -, sofrendo então uma reconstrução desde os alicerces em 336 d. C., a mandado do *praeses prouvinciae Lusitaniae Numerius Albanus*, sendo encarregado o especialista *Aurelius Firmus*, no ano em que foram cônsules Nepociano e Facundo. Dessas reformas temos como testemunho uma base de estátua dedicada a *L. Cornelius Bocchus* (nº 44) utilizada como degrau de acesso ao *praefurnium* (BALIL, 1965: 55; SILVA, 1999: 48-49; ALMEIDA, 2011: 35).

Segundo José d'Encarnação (2009a: 483-86) Hübner ao referir a inscrição das termas dos Cássios descreve-a como *tegula inscripta litteris minio pictis*, isto é, «telha inscrita com letras pintadas a zarcão». Face a esta descrição, José d'Encarnação não acredita tratar-se da inscrição em si, mas antes da respetiva minuta, servindo a telha de modelo ao *ordinator*. Porém, na tradução do *corpus* de Hübner, Soromenho escrevera: «inscrição achada no anno de 1772 em um dos compartimentos, escripta em letras vermelhas sobre reboco». Por sua vez, Caetano de Bem e Francisco Tavares referiam que a inscrição se lia num tijolo de cor vermelha.

Tendo presente estas circunstâncias, José d'Encarnação reformulou a sua teoria, defendendo agora que não se trataria de um tijolo propriamente dito, mas sim de um painel, como aliás as gravuras bem documentam. Não seria, pois, uma minuta, mas tratar-se-ia antes de uma inscrição pintada. Todavia, esta conclusão implica considerarmos que tão monumental inscrição não fora gravada numa placa mármore, nem figuraria nela o imperador reinante (que neste caso seria Constantino) como se exigia na lei *Digesto* (L, 10, 3). A explicação talvez resida na época cronológica em que foi gravada, uma vez que já se estava no século III d. C. e os imperadores estavam cientes da efemeridade do seu poder.

3.8.5. O Circo

No âmbito dos trabalhos arqueológicos decorridos durante o acompanhamento do metropolitano, foi identificada na zona do Rossio uma estrutura em *opus signinum* ladeada por um murete, com uma largura total de cerca de 6 m (20 pés romanos) e um comprimento indeterminado, prolongando-se no subsolo.

⁶⁷ Ainda que esta possa ser uma hipótese, temos de ter presente a frequência com que aparece o nome *Cassius* na epigrafia de *Olisipo*.

Se numa primeira análise se julgou estar-se perante uma estrutura vial ou portuária, a presença de *spina*, o elemento central do circo, não deixou margem para dúvidas. Os circos necessitavam de uma área considerável que fosse de preferência plana, próxima da cidade e com fáceis acessos a esta; para além disso o *euripus* necessitaria de uma quantidade de água considerável, para encher as suas bacias. A sua construção, provavelmente na 2ª metade do século III d. C., apenas foi possível após a desativação da necrópole da Praça da Figueira, a qual terá funcionado entre os séculos I e III d. C. (SILVA, 1999: 56; ALMEIDA, 2011: 38).

3.9. Munificência Pública

“Se domina o povo romano com duas coisas:
com pão (*annona*) e espetáculos”
Frontão (*Principia historiae*, 17)

No contexto da política romana de *panis et circenses (ludi)* destaca-se um fenómeno designado “evergetismo” ou “munificência cívica” entendido como um comportamento próprio dos membros das elites locais possuidoras de grandes fortunas, que neste âmbito entregavam parte delas à comunidade em forma de construções públicas (*opera publica*); distribuição de alimentos e dinheiro (*epula e sportulae*); auxílio no abastecimento de cereais (*annona*); e organização de festas públicas (*ludi*) em troca da obtenção de fama e prestígio, essenciais à sua promoção política (ANDREU, 1999: 31).

Se por um lado, a riqueza representava um componente básico de honestidade e reputação, por outro, era a única garantia que a cidade tinha contra uma má gestão da *pecunia publica* por parte dos seus administradores. Não obstante, a religião oficial não estava organizada de modo a ter recursos para ajudar os mais desfavorecidos. Apenas as religiões místicas e, posteriormente, o cristianismo introduziram o conceito de recompensa eterna a quem ajudasse o seu semelhante.

Por conseguinte, os romanos mais abastados assumiam com a sua fortuna a maior parte dos gastos necessários para o funcionamento da sua cidade, de modo a garantir o bem-estar e o favor dos cidadãos, uma vez que de facto, era muito menos custoso edificar a “cultura monumental” que sobressai ornamentalmente nas cidades romanas, do que dar de comer a toda a população de forma regular. Neste âmbito, encontra-se atestado na *Hispania* uma grande percentagem da documentação epigráfica sobre a munificência a escala municipal, correspondendo mais a reparações de obras já existentes, do que propriamente a construções *ex nouo*.

Neste contexto, se a cidade dispunha o ambiente onde o notável adquiria prestígio, este também dependia dela para perpetuar a sua memória. As honras ambicionadas pelos evergetas não eram somente as que se podiam desejar em vida, mas eram sobretudo as que continuavam após a sua morte (*memoria* e *celebritas*) e lhes conferiam imortalidade. O prestígio daí adquirido abria possibilidades às quais a maioria da população estava alheia, incluindo vantagens políticas e sociais, e o prémio eterno que consistia numa homenagem implantada em sítio público, usualmente materializada numa estátua acompanhada de uma inscrição que recordava o ato evergético, colmatando todas as ânsias de ostentação de riqueza, reconhecimento público e *existimatio* dos notáveis. Satisfeitos com as honras recebidas, usualmente escolhiam pagar do seu bolso tais homenagens (*impensam remiserunt*), aumentando assim a sua consideração no seio da sociedade.

Neste panorama, destaca-se o conceito romano de *Liberalitas* que pressupunha a ideia de generosidade, de dar desinteressadamente sem esperar recompensa, sendo a relação de *quid pro quo* em cada empresa evergética a base essencial para a compreensão do evergetismo em geral e particularmente o que se desenvolvia à escala municipal, que nunca pressupunha perdas graves para o agente da doação (NEILA, 1989: 135-45; ANDREU, 1999: 37-38).

Era evidente que as intenções meramente altruístas eram amplamente superadas pelos objetivos propagandísticos. Por exemplo, a organização de *ludi* e a oferta de banquetes eram procedimentos que, na cena política de Roma, serviam para conquistar a benevolência popular, uma vez que era a *beneficentia* e a *liberalitas* que definiam a atitude do político perante aqueles que queria adicionar à sua causa. Estes atos, ainda que plenos de generosidade, estavam repletos de objetivos políticos, não sendo por isso desinteressados mas destinados antes a procurar *gratia* (favores) (NEILA, 1989: 147).

Posto isto, somos forçados a diferenciar os atos de evergetismo de carácter político (que estariam motivados pelo desempenho de cargos públicos) das doações *ob liberalitatem* que surgiam do desejo de ostentação e glória, uma vez que estas eram completamente independentes das *summae honorariae*, dado não estarem vinculadas ao pagamento exigido a todos os que exerciam sacerdócios ou magistraturas municipais.

Não obstante, verificou-se que a maioria dos magistrados que realizaram doações *ob honorem*, não o fizeram antes de alcançarem os cargos públicos, mas sim depois de desempenharem diversas funções civis e religiosas do *cursus honorum* local. Isto parece indicar que, *grosso modo*, os notáveis atuaram como evergetas não tanto na expectativa de que tais generosidades os ajudassem a progredir na sua carreira, mas antes como reconhecimento *a posteriori* pelas distinções obtidas e como contributo pessoal ao bem-estar da comunidade (NEILA, 1989: 150-51; ANDREU, 1999: 42; RODRÍGUEZ NEILA e MELCHOR GIL, 2003: 209-11 e 223; ALMEIDA, 2011: 23-24).

Tendo em conta estas circunstâncias, podemos concluir que, os magistrados locais representariam um elemento fundamental na estrutura administrativa romana, como garantes da autoridade subjacente à *pax* e como base económica da vida pública municipal, funcionando como difusores do modelo romano e, concomitantemente, auxiliando a integração das elites indígenas no novo sistema urbano através da assimilação cultural.

3.9.1. Cronologia e geografia do fenómeno munifcente

A maioria dos testemunhos prosopográficos correspondem a um período que se estende desde a segunda metade do séc. I a. C. a finais do séc. II d. C., no qual se destaca sobretudo a época júlio-cláudia tendo em conta o maior dinamismo das elites municipais e, conseqüentemente, do fenómeno de mecenato cívico em ambientes urbanos, atingindo o seu apogeo no séc. II d. C. na Hispânia, Gália e Itália; e em África na época dos Severos (NEILA, 1989: 138).

O declínio do fenómeno munifcente, ou pelo menos da expressão epigráfica do mesmo, inicia-se no séc. III d. C., encontrando-se em cidades como *Olisipo*, *Ossonoba* ou na própria capital *Augusta Emerita* realizado quase sempre por indivíduos da administração provincial ou da casa imperial. Se num primeiro momento é o imperador quem protagoniza as primeiras doações em matéria de construção pública, com a municipalização, as elites locais motivadas pelo orgulho cívico e ânsias de promoção sócio-política, esforçaram-se por melhorar o aspeto das suas cidades de acordo com o novo estatuto. É então durante o séc. I e II d. C., quando os privados se incluem na realização dos atos evergéticos, que estes são mais numerosos. A partir do séc. III d. C. por serem praticados por altos cargos da administração provincial começam a escassear e são limitados apenas aos grandes centros urbanos, privilegiando-se as restaurações em vez das construções *ex nihilo* (ANDREU, 1999: 56-60; RODRÍGUEZ NEILA e MELCHOR GIL, 2003: 229-32).

Como explicação para esta decadência foi avançada a crise económica do século III d. C. e o consequente empobrecimento de parte da elite municipal, no entanto, parece que na realidade, os notáveis deixaram de investir nas cidades para passarem a investir, por exemplo, em atos privados como seja a (re)construção das suas *villae*. Nos séculos IV e V d. C. ainda que se verifiquem esporádicos atos de evergetismo parece ocorrer uma alteração na mentalidade, da qual é testemunha a renovação das Termas dos Cássios por Numério Albano (nº 59), membro da administração imperial (ALMEIDA, 2011: 96).

3.9.2. O perfil social dos evergetas

Os munificentes da *Lusitania* correspondem fundamentalmente a homens livres que desempenharam algum tipo de magistratura ou sacerdócio ou libertos que se esforçaram em preparar a promoção social dos seus descendentes; sendo muito escassos os membros do *ordo equester*, contando-se apenas um caso em *Olisipo*. A razão desta escassez de testemunhos é lógica já que os indivíduos que alcançaram magistraturas do *ordo equester* ou *senatorius* desvinculavam-se das suas cidades de origem e levavam a cabo as suas doações nas províncias onde estavam destinados, sendo esse precisamente o comportamento de *Numerius Albanus* em *Olisipo* (nº 59). O seu gentílico é muito escasso na Península, o que unido à sua condição de *praeses prouvinciae Lusitaniae* e de *vir clarissimus*, leva a pensar que seria um magistrado procedente de outro local do Império, que havia chegado à *Lusitania* para exercer as suas funções de governador provincial.

À escala municipal foram os *duoviri* e os flâmines, os magistrados mais ativos na realização de atos evergéticos, agradecendo à comunidade que os permitiu iniciar o seu caminho político. Neste contexto, verifica-se na *Lusitania* o desenvolvimento da sequência *duoviri – flamen – ordo equester*, que encontraria no evergetismo uma grande ajuda na sua ascensão.

O segundo grupo ativo de evergetas é composto pelos libertos. As vantagens do liberto face ao homem livre assentavam na possibilidade de participação nas transações comerciais e no manejo de dinheiro que os membros da elite deixavam nas suas mãos, sendo essencial ao enriquecimento de ambos. Na *Lusitania* os libertos que realizaram doações surgem nas cidades de eminente cariz comercial como *Olisipo*, *Balsa* ou *Ossonoba*, onde controlaram grande parte das atividades do setor mercantil, ou ainda nas capitais *Augusta Emerita* e *Pax Iulia* onde ocuparam lugares nas oficinas artesanais.

Os atos evergéticos protagonizados por libertos estariam assim direcionados por um lado, a alcançar sacerdócios da augustalidade e, por outro, a facilitar a promoção social dos seus descendentes, uma vez que estes já estariam livres do estigma servil que os seus pais ainda conservavam depois de serem manumitidos. O motor de tal evergetismo era bastante óbvio, dado que as cidades precisavam de aligeirar os gastos públicos, o Estado oferecia aos libertos ricos cargos públicos aos quais podiam aspirar, pagando a *summa honoraria* e fazendo doações *ob honorem* (MARTIN, 1977: 228; ANDREU, 1999: 53-56).

3.9.2.1. Os libertos: um caso de estudo

3.9.2.1.1. Origem social

Não obstante um escravo manumitido passar a ser um liberto, a manumissão reforçou a escravidão uma vez que os escravos pagariam somas muito elevadas pela sua liberdade, dando oportunidade ao *dominus* de comprar novos escravos. Tendo em conta o desejo de ostentação associado à posse de um elevado número de libertos, e as obrigações que continuariam a manter os antigos escravos para com o seu antigo *dominus*, este ia sempre aumentando a sua clientela (CRUZ, 1997: 89).

Com a progressiva decadência da velha e poderosa elite municipal, que exercia os seus cargos na *urbs* mas possuía vastos *fundi* no *ager*, dá-se a ascensão sócio-económica da classe libertina, a qual, denunciando-se já abertamente durante o imperialato de Nero, atingiu o seu apogeu nos finais do séc. I d. C. Ao longo do primeiro quartel do séc. II d. C., a nova elite - de certo modo substituta da anterior -, de cariz mais urbano e mais vocacionada para atividades mercantis do que para explorações de tipo agrário, veio a desenvolver-se em dependência com os seus antigos patronos (RIBEIRO, 1982-83: 161). Neste quadro, a classe libertina foi sem dúvida a mais dinâmica do império, enfatizando-se o seu inegável papel no comércio marítimo. O papel desempenhado no mundo comercial permitiu-lhes serem proprietários de um forte potencial económico e, consequentemente, possibilitar a sua promoção social ao mundo municipal que, de outra forma, nunca conseguiriam (CRUZ, 1997: 119).

Contudo, a plena integração de elementos do setor libertino na aristocracia oficial das cidades era proibida e penalizada por lei (*lex Visellia de libertinis*, 24 d. C.). Alguém que suportava o estigma de ter sido escravo não poderia aceder ao *ordo decurionum*, todavia, este pressuposto não esteve tão solidamente estabelecido durante todas as épocas e/ou em todas as coletividades municipais. Concretamente, na época de César produziu-se uma abertura resultado da necessidade do momento, isto é, em cidades como *Carthago*, *Iulia Curubis* e *Formia*, que sofreram uma forte colonização de libertos, foi imprescindível para levar para a frente instituições cidadãs fazerem-se exceções na tradição legal romana e estabelecer o acesso dos libertos a cargos municipais, dando espaço a promoções extraordinárias.

Augusto estabiliza a situação e retoma, em certa medida, a tradição. A sua política de restauração dos valores sociais tradicionais romanos não estava tão aberta a aceitar todas as inovações, criando a *lex Visellia* para dar força à interdição dos libertos no acesso às honras municipais. Posteriormente, em época flávia, a *lex Malacitana*, exigia a ingenuidade como requisito para exercer qualquer magistratura, não se encontrando até hoje na epigrafia hispânica um único liberto como magistrado municipal (SERRANO DELGADO, 1988: 187-92; MARTINEAU, 2003: 200-01).

Assim, apenas a integração num *ordo* especial lhes permitiria desempenhar cultos oficiais. Atendendo à sua origem servil, os libertos não poderiam aceder às magistraturas municipais nem aos sacerdócios oficiais, encontrando assim na augustalidade o meio de se distinguirem socialmente, contribuindo com um certo papel político na vida da comunidade onde se inseriram (ALMEIDA, 2011: 71).

3.9.2.1.2. Identificação epigráfica

Atente-se primeiro ao facto de que se afigura extremamente complexo distinguir na epigrafia a origem do elemento escravo, uma vez que a maioria apresenta uma antroponímia greco-oriental que não se relaciona diretamente com sua origem geográfica, estando outros factores em jogo como por exemplo o facto do mercado de escravos estar em grande medida nas mãos dos gregos, podendo o vendedor dar um nome grecizante independentemente da origem do escravo (SERRANO DELGADO, 1988: 196).

Contrariamente aos escravos, os libertos poderiam identificar-se mediante o uso dos *tria nomina*. Teoricamente, aquando da sua manumissão, um liberto manteria como cognome o seu antigo nome de escravo e adoptaria o *praenomen* e o *nomen* do seu antigo patrono. Este facto converteu-se em regra a partir de meados do séc. I a. C. à medida que o cognome se foi desenvolvendo como nome próprio e o *praenomen* foi perdendo valor (CRUZ, 1997:83). Por outro lado, as mulheres libertas, tais como as livres, não adoptam o *praenomen*; e os libertos de uma *domina* adoptam o *praenomen* do pai ou do marido desta.

Tendo em conta este panorama, a sua identificação na epigrafia pode ser feita diretamente, atendendo ao facto de os libertos carecerem de filiação, uma vez que perante a lei não tinha pais, indicando no seu lugar o nome do seu patrono, em genitivo, seguido da sua condição social. Ou de forma indireta, implicando aplicar-se a equação *cognomen* oriental = ascendência servil (com todas as salvaguardas impostas) (MARTINEAU, 2003: 195).

É ainda possível identificar um liberto pelo desempenho de ofícios ou cargos caraterísticos, como os *seviri* ou *augustalis* (CRUZ, 1997: 84-87; ALMEIDA, 2006: 40). Concretamente em *Olisipo* destacam-se os augustais *M. Afranius Euporio* e *L. Fabius Daphnus* (nº 8) que apresentam os *tria nomina* indicativos de cidadania romana, mas *cognomina* de origem grecizante, permitindo considerá-los libertos ou seus descendentes⁶⁸. O mesmo pode ser considerado para *C. Iulius Eutichus* (nº 31) que consagrou uma dedicatória ao divino Augusto.

⁶⁸No entanto, apesar dos *cognomina* serem todos de raiz greco-oriental, nada nos garante acerca da origem dos seus portadores.

Por outro lado, *M. Iulius Tyrannus* que consagrou um pedestal a *Apollo*, apesar de não ser augustal, é considerado como liberto por ostentar um *cognomen* de origem oriental, tal como a *cernophora Flavia Tyche* (nº 26), *T. Licinius Amaranthus* (nº 27) que consagra uma ara a *Mater Deum Magna*; os *magistri Augus* e *Hermes* (nº 25); *Aponia Nicopolis* (nº 14) que dedica uma inscrição ao seu próprio *Genius*; ou *C. Iulius Phi[...]* que dedica, com *permissu decurionum*, uma estátua a Mercúrio (nº 20). Saliente-se o facto de ser em *Olisipo* onde se encontra a maior concentração de antropónimos gregos do território português, característica similar ao que se verifica noutros grandes portos do império (MANTAS, 1996: 357).

3.9.3. Manifestações de evergetismo

Os magistrados e sacerdotes protagonizaram uma numerosa e variada atividade evergética, que refletiu a dinâmica municipal. Atente-se a alguns exemplos destas manifestações de evergetismo.

3.9.3.1. Necessidades sociais básicas (*annona e alimenta*)

Os serviços locais de auxílio à *annona* e *alimenta*, isto é, a distribuição de cereais e azeite eram da competência dos magistrados locais, nomeadamente dos edis, responsáveis por garantir regularmente cereais no mercado a um preço justo, pois daí dependeria o seu prestígio e possibilidade de aceder ao duúnvirato. Porém, em circunstâncias críticas de carestia alguns evergetas responsabilizavam-se, a expensas suas, na regularização deste abastecimento, caindo assim nas graças do povo e evitando possíveis revoltas populares (NEILA, 1989: 155-57; ANDREU, 1999: 49; RODRÍGUEZ NEILA e MELCHOR GIL, 2003: 212; ALMEIDA, 2011: 28).

3.9.3.2. Organização de banquetes (*epulum*)

Os banquetes, nos quais participava toda a comunidade, eram usualmente oferecidos para celebrar alguma doação monumental. Os termos utilizados na epigrafia são *epulum* e *cena*, os primeiros mais populares e os segundos mais restritos, reservados a determinados grupos, sobretudo o dos decuriões já que estes se sentariam num lugar distinto, mantendo-se em tais ocasiões as hierarquias sociais.

Se originalmente constituiriam um ato acessório a uma dedicatória ou cerimónia religiosa, com o desenvolvimento da vida municipal passaram a adquirir um carácter de verdadeiro ato de munificência pública. Assim, qualquer acontecimento importante de carácter oficial poderia ser acompanhado pela celebração de um banquete.

No entanto, apesar de permitirem os evergetas obterem grande popularidade e de garantirem o voto do povo nas eleições municipais, a epigrafia informa-nos que os magistrados da Lusitânia não recorreram frequentemente à sua organização, tendo os investigadores talvez sobrevalorizado a sua importância nas promoções políticas, pelo menos para os notáveis locais que já gozavam de prestígio familiar acumulado durante gerações. Neste quadro, verifica-se um curioso contraste entre a falta de atenção que os magistrados civis prestaram à organização de banquetes e distribuições, face à dada pelos magistrados religiosos como flâmines e augustais (DUTHOY, 1976b: 1302; SERRANO DELGADO, 1988: 146 e 207; NEILA, 1989: 157; RODRÍGUEZ NEILA e MELCHOR GIL, 2003: 213).

3.9.3.3. Organização de espetáculos públicos (*ludi*)

A política do *panis et circenses* foi uma das principais orientações da munificência pública hispânica por isso, outro campo de grande atração para a atividade evergética foi o dos espetáculos públicos. Em época imperial, os *ludi* perderam a sua antiga dimensão religiosa tanto no espírito dos espetadores como no dos organizadores, convertendo-se num dos episódios centrais da vida social da cidade porque essenciais à sua dinâmica política. Com eles se pretendia ganhar *popularitas* e o tão ansiado *favor populi* de modo a mais favoravelmente se impulsionar a carreira política (SERRANO DELGADO, 1988: 144).

Se originalmente eram os *aediles* quem os organizava, Duthoy (1976: 1303) defende que o título *sevir augustalis primus aedilici iuris in perpetuum* pressupõe que esta tarefa tenha sido, a dada altura, também desempenhada por sacerdotes. Estas doações incluíam quer a organização de diferentes tipos de espetáculos, quer a manutenção dos edifícios destinados a albergá-los (NEILA, 1989: 159; ANDREU, 1999: 48).

O indivíduo que oferecia jogos ou espetáculos públicos obtinha assim notáveis privilégios que resultavam no incremento da sua dignidade e popularidade, além de que, como personagem que presidia aos jogos, ocuparia o lugar principal entre os decuriões, recebendo as suas insígnias e *ornamenta*. Por isso não é estranho que os libertos com aspirações de promoção se dedicassem particularmente a este tipo de evergetismo (SERRANO DELGADO, 1988: 145).

Por outro lado, uma vez que era no circo, teatro ou anfiteatro onde se reunia o coletivo cidadão, a doação de espetáculos formava uma boa ocasião para os notáveis estarem com a plebe e para que esta mostrasse o seu acordo ou descontentamento face à contemporânea situação da cidade.

Não obstante a popularidade inerente aos notáveis locais, a epigrafia permite constatar que no financiamento de espetáculos públicos, os organizadores não são magistrados que começam a sua carreira, mas duúnviros que já haviam acedido a uma das mais altas magistraturas da sua cidade. Esta

aparente contradição explica-se no interesse dos magistrados em manifestarem a sua lealdade ao imperador e a sua vinculação ao culto imperial, organizando espetáculos que eram posteriormente acompanhados de cerimónias religiosas e de manifestações públicas de exaltação da dinastia governante (RODRÍGUEZ NEILA e MELCHOR GIL, 2003: 214-15).

3.9.3.4. Financiamento de obras públicas e ornato urbano (*opera publica*)

O processo de municipalização que se desenvolvia na *Hispania* trouxe consigo a aparição de importantes programas de monumentalização das infra-estruturas típicas da cidade romana, nos quais contribuíram ativamente as elites municipais. Os recursos financeiros das cidades eram limitados e por isso, destinados apenas aos principais gastos da vida municipal, não podendo suportar os importantes programas de renovação urbana.

Neste âmbito, a ação dos evergetas estava destinada a complementar o financiamento público em matéria urbanística: ao desenvolverem um urbanismo monumental nas suas comunidades, as elites locais contribuíam para enobrecer a sua *origo* e aumentar o prestígio da sua cidade perante Roma e perante as comunidades vizinhas (ANDREU, 1999: 35; RODRÍGUEZ NEILA e MELCHOR GIL, 2003: 216). Os notáveis locais, ao impulsionar a construção pública, tentavam reproduzir numa pequena escala o programa de *publica magnificentia*, que havia sido desenvolvido em Roma, por Augusto. Estas famílias, seguindo o modelo imperial, podiam vangloriar-se de haverem contribuído notavelmente para a transformação urbanística das suas cidades. Neste âmbito, deve ser igualmente destacado o arraigo que sentiam os cidadãos pelas suas comunidades, já que era dentro delas que podiam obter glória e honras, explicando-se assim o sentimento de patriotismo e orgulho cívico que levou ao constante embelezamento das cidades.

Dentro do fenómeno evergético era muito apreciada a atividade edilícia ainda que, tenha sido pouco frequente a construção *ex nouo* de edifícios públicos, uma vez que implicavam grandes desembolsos, preferindo-se então a reparação e/ou embelezamento de edifícios públicos, essenciais à convivência cívica e à vida sócio-política. Das amplas partes de edifícios doadas destaque-se o *proscenium et orchestram cum ornamentis* que o *augustalis perpetuus C. Heius Primus* mandou construir em *Olisipo* (nº 32); e a doação de verdadeiras obras de engenharia como construções hidráulicas nas quais se destacam as *Thermae Cassiorum* (nº 59) e o pagamento de uma fonte no *ager olisiponensis* pelo *flamen L. Iulius Maelo Caudicus* (nº 52). Este tipo de ações ao satisfazerem a ânsia de publicidade e imortalidade, uma vez que eram comemoradas com uma inscrição incorporada na própria construção, justificam o facto de o evergetismo ser relativamente raro fora da *urbs* (SERRANO DELGADO, 1988: 141-42; NEILA, 1989: 161-62; ARBULO, 1993: 97; ANDREU,

1999: 34-36, 39-40 e 45-46; RODRÍGUEZ NEILA e MELCHOR GIL, 2003: 217; ALMEIDA, 2006: 85).

3.9.3.5. Doação de estátuas

Embora a organização de *ludi*, a distribuição de *sportulae* e os banquetes públicos fossem, devido à maior envergadura económica, ações de maior ressonância popular, estas não implicavam necessariamente o registo epigráfico. Contrariamente, a oferta de uma ara ou estátua a uma divindade pressupunha a gravação de uma inscrição que tornava público e perene o testemunho do ato.

Por outro lado, esta era também a forma tradicional de uma comunidade homenagear alguém, pressupondo a confirmação pública da sua preeminência e da sua condição como membro da elite. Como se referiu supra, era o *ordo decurionum* quem autorizava o levantamento de uma estátua e conferia o local para tal, sendo que a sua ereção estava rodeada de todo um cerimonial, podendo ser acompanhada de banquetes, *ludi* ou distribuição de *sportulae*, inaugurando-se sempre em dias de grandes festividades.

Dentro da *nobilitas* local, num ato de preocupação por manifestar a sua adesão e lealdade à dinastia governante, o mais frequente seria a doação de estátuas ao imperador como testemunham *C. Arrius Optatus* e *C. Iulius Eutichus* que homenageiam *divus Augustus* (nº 31); ou às divindades, como testemunha *M. Iulius Tyrannus, augustalis*, que consagra uma dedicatória a *Apollo* (nº 11) e *M. Afranius Euporio* e *L. Fabius Daphnus, augustalis*, a Esculápio (nº 8) (SERRANO DELGADO, 1988: 205-06; NEILA, 1989: 162; ANDREU, 1999: 36 e 43-44; RODRÍGUEZ NEILA e MELCHOR GIL, 2003: 221-22 e 231).

Como forma de reconhecimento público, também se homenageava com uma estátua os indivíduos promovidos ao *ordo equester*, tal ocorreu com *L. Cornelius C. f. Bocchus* em *Salacia* (nº 13); ou com *L. Cornelius L. f. Gal. Bocchus* em *Olisipo* (nº 44). A estátua elevada em *Salacia* pela colónia scallabitana constitui um exemplo interessantíssimo uma vez que é a única que contém o motivo da dedicatória: *Scallabis* elegeu o município de origem do homenageado como lugar para celebrar os *merita* deste efetuados na colónia. Tendo em conta que o homenageado ocupava o flaminato da Lusitânia, estes *merita* relacionar-se-iam com a sua atuação na qualidade de *flamen* provincial (GONZÁLEZ HERRERO, 2006: 105-07).

Por outro lado, por todo o império foi também habitual elevar estátuas honoríficas aos flâmines provinciais quando estes abandonavam o sacerdócio⁶⁹. Esta prática servia para as elites urbanas expressarem a sua lealdade ao imperador através da pessoa que supervisionava o seu culto na sua

⁶⁹ Prática oficialmente estabelecida a partir de Vespasiano.

dimensão provincial e, simultaneamente, agradeciam ao flâmine os serviços prestados à cidade na qual atuava (*idem, ibidem*: 108).

3.9.3.6. Distribuição de dinheiro (*sportula publica*)

O costume da *sportula publica* oferecido à coletividade por particulares abastados apresenta um claro componente festivo. Era também frequente fazer-se coincidir a *sportula* com a *dedicatio* de uma estátua concedida honorificamente pela cidade, gesto correspondido pelo cidadão benemérito com alguma *liberalitas*, como a doação de *sportulae*, *epula* ou *ludi*.

É bastante frequente no evergetismo de distribuições que o dedicante oriente a sua doação para a parte da comunidade que mais lhe interessaria agradar. Neste contexto, seriam os membros do *ordo* e os *cives* os mais beneficiados, já que eram estes quem tinha nas suas mãos – isto é, no seu voto -, o controlo da promoção sócio-eleitoral do munifcente. Neste âmbito, os mais abastados procuravam para as suas *sportulae* destinatários que tivessem peso político à escala municipal. Assim, as quantidades destinadas ao *populus* eram inferiores às recebidas pelos decuriões, indicando que o verdadeiro interesse dos munifcentes não era a redistribuição da sua riqueza mas a propaganda política (NEILA, 1989: 162-68; ANDREU, 1999: 50).

3.9.3.7. Pagamento de dívidas públicas

Excepcionalmente, as cidades poderiam receber substanciais quantias de dinheiro de evergetas privados para ajudar a resolver determinados problemas administrativos do governo local, tais como o pagamento das dívidas públicas (NEILA, 1989: 159).

Anexo 4 - Atributos e características das divindades

4.1. Divindades Indígenas

4.1.1. Atributos e características de *Band-*

A maioria dos testemunhos de *Band-* encontra-se acompanhado por um epíteto em *-co* ou por um topónimo composto em *-briga*, utilizados como adjetivos masculinos. No entanto, encontraram-se na *Lusitania* e na *Gallecia* algumas anomalias no que toca à etimologia do teónimo parecendo estar-se perante um nome feminino completado, injustificadamente, por um epíteto masculino. Destaque-se a identificação, numa pátera de prata da coleção Calzadilla, de uma divindade feminina ostentando uma coroa amuralhada e segurando na mão direita uma pátera e na esquerda uma cornucópia, acompanhada da inscrição *Band- Araugel(ensis)*. Este fenómeno revela uma tendência religiosa típica do império romano em que, paralelamente às concepções filosóficas monoteístas e abstratas das gentes cultas, a massa de população romana desenvolveu crenças em divindades impessoais que permitiram prolongar o culto primitivo a objetos naturais, tais como campos, bosques ou nascentes, mas agora separados dessas mesmas realidades, na figura de *Genii*.

Como tal não seria viável, os linguistas supõe estarmos antes perante um nome masculino de tema em *-a*⁷⁰, neste caso talvez explicável atendendo às dificuldades de adaptação do lusitano ao novo processo de latinização, duplamente complexo dado que implicava não só a adaptação a uma nova língua mas também a um novo alfabeto.

Esta aparente contradição pode ser resolvida se se considerar que *Band-* ao surgir sempre acompanhado por um epíteto que o define, pode não representar uma divindade específica, mas antes um nome comum do tipo deus, tutela ou lar que seria definido mediante o epíteto que o acompanhasse. Tendo em conta estas características, tal entidade aparenta tratar-se de um númen protetor de uma comunidade específica, revestido de atributos da deusa *Fortuna*.

Com base neste panorama, poder-se-á considerar que *Band-* representaria um nome comum do campo religioso lusitano, que significaria “divindade” (conquanto possa apresentar conotações mais concretas), que na maioria dos casos é especificado por um epíteto, em geral masculino mas por vezes feminino, e que a morfologia das desinências parece indicar dificuldade de adaptação ao latim (DE HOZ, 1986: 36-41; DE HOZ BRAVO e FERNÁNDEZ PALACIOS, 2002: 45-46; PRÓSPER, 2002: 269-74).

⁷⁰ Caso talvez similar ao que se passaria com *Trebaruna*, onde o tema em *-a* não garante ser uma divindade feminina.

Segundo Blanca Prósper (2002: 274), o significado etimológico do teónimo prende-se com a ideia de desfiladeiro ou vale fluvial, ou com a própria divinização da elevação sobre a qual se havia construído o povoado. A sua proposta baseia-se no facto de tanto as línguas célticas como as itálicas conhecerem uma divindade – *Portunus* - que não é outra coisa senão a personificação do acesso à cidade ou ao povoado (que deveria ser defendido do ataque inimigo), garantindo assim a independência e segurança dos habitantes do local.

Tendo em conta a hipótese de se tratar simplesmente de um caminho, vale ou paisagem, divinizada pelo seu papel favorecedor do tráfico de bens e pessoas (cuja benevolência poderia ser associada com *Reve*), este caminho conduziria, e estaria diretamente relacionado, ao núcleo habitacional, predominantemente indígena fortificado, daí que o epíteto se refira quase sempre a um *castellum* cujo nome termine em *-*briga*, como testemunha *Band- Aetobrico* conhecido na inscrição (nº 1) encontrada em Alenquer (Lisboa), mas cuja específica procedência se desconhece.

Tudo parece indicar então que estejamos neste caso perante uma conceção mais abstrata da paisagem, que se compadeceria bem com o seu lugar na religião romana: tratar-se-ia da divindade que asseguraria a proteção dos caminhos que ligavam os portos, casas ou cidades com o mundo exterior. Esta perspetiva permite explicar com facilidade o processo de *interpretatio* que deu lugar à sua assimilação a *Fortuna/Tutela* e aos *Genii* e *Lares* (BELTRÁN LLORIS, 1993: 60-61; OLIVARES PEDREÑO, 2002: 152-162; PRÓSPER, 2002: 275-76).

4.1.2. Atributos e características de *Trebaruna*

Admite-se que *Trebaruna* seja uma divindade feminina autóctone que surge nas inscrições mediante distintas variações dialectais como *Trebarune*, *Trebaronne*, *T[r]ebaron[e]* ou *Triborunnis* (nº 5). A primeira aproximação etimológica ao teónimo foi formulada por d'Arbois de Jubainville, que lhe atribuiu o significado de “o segredo da casa”, baseando-se nos significados das raízes *Treb-* (“casa”) e *-runa* (“segredo”).

Já Leite de Vasconcellos (1905: 298-302) pretendeu ver na *Trebaruna* indígena, a deusa romana *Victoria*, baseando-se numa oferta de um altar a cada uma destas deusas realizada pelo mesmo indivíduo, *Tongius Tongetani f.* (RAP 446). Para este autor, o soldado desejava mostrar a sua adoração à mesma divindade, aludindo a ela pelo seu nome autóctone e pela sua *interpretatio* romana.

S. Lambrino (*apud* RIBEIRO, 1982-83: 104-09) opôs-se a esta hipótese baseando-se no desfase cronológico entre ambas as inscrições. Assim, na sua opinião, o soldado havia mostrado a sua vinculação à deusa indígena antes de integrar no exército; depois de cumprido o serviço militar,

imbuído já de cultura romana, prestou culto à deusa *Victoria*, constituindo um claro e importante testemunho de pura e progressiva romanização dos grupos indígenas. Ademais, para este investigador *Trebaruna* seria algo mais que uma divindade de carácter familiar, tratando-se antes de uma deusa protetora dos grupos humanos.

Do ponto de vista etimológico, António Tovar não considerava demasiado relevante uma possível relação do elemento **aruna* ou **arona* com determinados hidrónimos, como o antigo *Aroenis*, hoje Aron, em Mayenne, ou *Aronna*, hoje Aronde, afluente do Oise. Por sua vez para Francisco Villar, **runnis* era um composto que designaria um determinado fenómeno aquífero local como fonte ou manancial, o que seria coerente com o grande número de hidrónimos que contêm esse elemento. Neste sentido, **runnis* aludiria a pequenos cursos de água, tendo o teónimo o significado de “fonte do povo”. No mesmo sentido, Blanca Prósper considerou que *Trebaruna* pudesse significar “rio do povo”, como parece comprovar a inscrição de S. Domingos de Rana (Cascais) que aparece junto a um manancial que dá origem a uma ribeira (nº 5).

Contudo, esta divindade surge associada a *Reue* na inscrição do Cabeço das Fráguas. O facto de uma ser masculina e a outra feminina sugere uma relação de parentesco muito relevante, uma vez que ambos os teónimos têm um conteúdo semântico semelhante, levando a pensar que o significado religioso de *Reue* nos possa dar pistas sobre a natureza de *Trebaruna*. Neste quadro, se os investigadores consideram *Reue* uma divindade soberana lusitano-galaica vinculável ao *Iupiter* romano, devemos considerar *Trebaruna* também como deusa soberana, excedendo naturalmente o âmbito privado local (*apud* OLIVARES PEDREÑO, 2002: 245-46).

4.2. Divindades Clássicas

4.2.1. Atributos e características de *Aescvlapivs*

Segundo a mitologia, Asclépio, posteriormente latinizado para Esculápio, seria filho de *Apollo* que, por sua vez, o teria entregado ao centauro *Quíron* para que este o ensinasse a dominar a arte da medicina, concretamente o poder de ressuscitar os mortos, que posteriormente se refletiu no carácter ctónico do deus. Ainda que *Apollo* possuísse o poder da cura, esta competência é encontrada de forma mais especializada em Esculápio cuja arte curativa, posta ao serviço dos homens, o levou a ser assassinado por Zeus, ascendendo assim à classe dos heróis e tornando-se por excelência o deus da medicina.

Em semelhança ao culto de *Apollo*, também a adopção de Esculápio ocorreu no início do séc. III a. C. durante uma *pestilentia*. Perante a gravidade da situação procuraram-se medidas mágico-religiosas dos cultos estrangeiros, sendo construído como forma de agradecimento um templo à

divindade onde se exercia a prática da *incubatio*. No período imperial, este templo foi reconstruído por Augusto, adquirindo grande importância no séc. II d. C. nomeadamente sob Antonino Pio (MANTAS, 2002a; 125; GRIMAL, 2004: 42; MARQUES, 2005: 104).

Sobretudo no caso das divindades benfazejas como *Apollo* ou Esculápio temos de afastar o princípio de que todos os cultos oficiais são, em época imperial, uma expressão fria e política da adesão à ordem romana, uma vez que havia neste tipo de cultos, um grande capital de esperança na salvação coletiva, “aliviando o peso quotidiano em que a *mors imatura* era uma realidade permanente” (MANTAS, 2002a; 126).

Quanto aos atributos de Esculápio, podemos ver ainda hoje no emblema das farmácias o bastão e a serpente que envolviam o seu caduceu, explicando o facto dos fenómenos de *interpretatio* se relacionarem exclusivamente com o deus *Eshmun*, a divindade púnica da saúde, devido ao influxo religioso fenício-púnico (MANTAS, 2002a; 126).

4.2.2. Atributos e características de *Apollo*

Deus grego originário da Ásia Menor, filho de Zeus e irmão de Artémis, representava o triunfo da ordem e da força, encarnando em si o princípio da harmonia e da beleza que se refletia na música e nas artes (MANTAS, 2002a; 125). Ademais, bem testemunhada na *Iliada* encontramos a faceta de divindade solar (como testemunha o epíteto *phoebo*, “o brilhante”) e o pendor guerreiro “(...) capaz de, com seu arco e suas flechas, tal como sua irmã Diana, enviar a morte” (TORRI, 2000: 62).

O culto a esta divindade foi introduzido em Roma como *Apollo Medicus*, para combater a epidemia de 433 a. C., tendo-lhe sido dedicado um templo em 431 a. C. Possuía assim uma função medicinal como divindade da saúde mas, sobretudo num sentido mais amplo, da purificação da alma e do corpo.

No âmbito dos transes proféticos, o louro ficou associado à faceta oracular de cariz adivinhatório do deus, permitindo assim o conhecimento do futuro (GRIMAL, 2004: 40-43; MARQUES, 2005: 104). A interpretação dos sonhos, prática designada de *incubatio*, era algo muito frequente na antiguidade, levando a que os devotos de *Apollo* fossem dormir para o templo da divindade em Delfos. Por conseguinte, a fé e a ansiedade produzida pelas circunstâncias, resultava em que os seus sonhos se relacionassem com as causas que lá os tinham levado (VASCONCELOS, 1905: 143).

No entanto, este culto teve também uma expressão política à qual as funções oraculares do deus não ficaram alheias. A ação determinante que desempenhou em 31 a. C. na batalha do Ácio tornou-o protetor pessoal de Augusto quando este assumiu o pontificado, sendo-lhe dedicado em c. de 36 a. C.

um templo no Palatino (tendo como vizinha a casa do imperador à qual estava directamente ligado), uma vez que lhe foram atribuídas as vitórias que marcaram o início da nova ordem, “mais consentânea com os valores da ordem e harmonia do deus” (MANTAS, 2002a; 125-26) e garante de um *Saeculum Aureum*.

A importância concedida a *Apollo* por parte de Augusto contribuiu decisivamente para a difusão do culto a *Apollo Augustus* (TORRI, 2000: 61; GRIMAL, 2004: 43). Ao tornar-se filho do deus, Augusto encontrou a legitimidade divina que precisava para o seu governo: a corrente político-cultural que visava então legitimar o seu governo ao divinizar a pessoa do *Princeps*, designou-se de Apolinismo (TORRI, 2000: 56-57). Neste âmbito, o astro que brilhou durante a celebração dos *Ludi Victoriae Caesaris* dirigidos por Octávio em 44 a. C. para relembrar a morte de César (astro análogo ao que apareceu após a morte de Rômulo anunciando uma nova era), e que levou a acreditar tratar-se da apoteose de César, foi mandado cunhar em numismas para reforçar a ascendência divina de Augusto: por conseguinte, para os que não acreditavam ser filho de *Apollo*, o era certamente de César divinizado (TORRI, 2000: 58-59).

Não obstante, a lógica do início do principado parecia combinar com os ideais do deus. Segundo Marcos Breno Torri (2000: 57-58 e 63), simbolicamente, é provável que, em data precoce, a conexão Augusto-*Apollo* tenha surgido como resposta à identificação de M. António com *Dyoniso*, ao reconhecer no seu rival comportamentos luxuriosos à moda oriental. Neste panorama, a adoção de *Apollo* por Augusto como contraponto à de *Dyoniso* por M. António insere-se no contexto do impulso estóico-pitagórico do final da República, que resultou na restauração augustana dos valores tradicionais contra as influências orientais. A associação a *Apollo* veio a oferecer um contraste ocidente vs. oriente, razão vs. irracionalidade, ordem vs. caos, civilização vs. barbárie. Nestes termos, é plausível pensar que a vitória do Ácio tenha simbolizado a vitória de *Apollo* sobre *Dyoniso*, auxiliada certamente pela presença próxima da divindade cujo culto era realizado no promontório do Ácio.

A ânsia pelo início de uma nova era de paz e prosperidade sob a liderança de *Apollo*/Augusto deixou marcas a nível literário: a *Eneida* apresenta a divindade como defensora dos Troianos, antepassados míticos dos romanos; e o *Canto Secular* (hino de Horácio) focou as suas tarefas como intermediário entre o povo romano e *Iupiter*, sendo ela quem transmitiria as benesses celestes. Como intérprete supremo dos deuses, *Apollo* representava assim toda a sua potência (TORRI, 2000: 60 e 63; GRIMAL, 2004: 43). Todavia, o mundo indígena menos romanizado e mais conservador parece ter ignorado esta faceta do culto, dadas as características culturais da divindade, estranhas a uma sociedade mais virada a entidades guerreiras e protetoras da comunidade (MANTAS, 2002a: 127).

A expansão do culto e importância no panteão romano ressurgiu durante o principado de Antonino Pio, estimulado pela ideologia da solarização dos imperadores. No entanto, na *urbs* de

Olisipo a relação com o culto imperial não está isenta de dúvidas, podendo ter figurado antes em ambiente termal, apresentando aí um cariz medicinal (GRIMAL, 2004: 43; MARQUES, 2005: 105).

4.2.3. Atributos e características de *Iupiter*

Assimilado ao Zeus grego e ao etrusco Tinia, Júpiter era por excelência a divindade celeste e o principal deus do panteão romano. Detentor do poder e *auctoritas* supremos entre os deuses assume-se como *Genius* tutelar do povo romano, convertendo-se em protetor do exército, do imperador, do Estado e, por conseguinte, do próprio Império. No entanto, antes das funções políticas assumirem preponderância, destacavam-se os seus elementos mais naturalistas, próprios de uma divindade atmosférica, como testemunha o epíteto *Elicius* “el que atrae [el rayo]” (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 179).

Iconograficamente destaca-se pela imponência própria da postura divina, isto é, denota uma fisionomia de maturidade vigorosa, ostentando um manto (*chlaena*), enquanto o braço esquerdo segurava um ceptro e o direito um raio (*corusca fulmina molitur*). Na imagem canónica apresenta ainda uma exuberante barba e cabeleira (*crinitus*), similar ao Zeus grego (GRIMAL, 2004: 244-45; PINTO, 2007: 556-57).

Originalmente, o seu culto foi influenciado por ideias etruscas, tendo como principal vítima ritual o touro branco cujo sacrifício seria desempenhado por um sacerdote, designado de *flamen Dialis*, sendo a sua esposa a flaminica de Juno. Durante a República, estabeleceu-se como deus do Estado Romano e, conseqüentemente, como deus tutelar da *Vrbs*, desempenhando progressivamente um papel crucial no Império. Como deus do Estado Romano, era construído em cada cidade um templo em sua homenagem, estabelecendo uma ligação político-religiosa entre Roma e as restantes *urbs* que formavam o império

Com o epíteto de *Optimus Maximus* foi cultuado no primeiro templo a Rómulo no Capitólio, juntamente com Juno e Minerva, formando a Tríade Capitolina, a mais notável do *pantheon* romano (VASCONCELOS, 1913: 221; OLIVARES PEDREÑO, 2002: 186). Porém, com o desenvolvimento da política romana, Júpiter, como garante de fidelidade nos tratados e da manutenção das relações internacionais, foi ocupando um papel cada vez mais importante na religião das cidades, eclipsando as restantes divindades. Como foi referido supra, durante o império, os imperadores colocaram-se sob a sua proteção, nomeadamente Augusto que afirmava receber a divindade por intermédio de sonhos, acreditando ter sido salvo de um raio e ter recebido proteção divina na guerra contra os Cântabros; como recompensa elevou-lhe um templo no Capitólio (MARQUES, 2005: 109).

Tratando-se da principal divindade do panteão oficial romano foi largamente difundida por via militar, refletindo a adesão de indígenas romanizados à ordem romana. Neste panorama, contam-se cerca de 70 inscrições a Júpiter em todo o país, verificando-se na geografia religiosa uma tendência explícita para as regiões Norte e Centro, as que simultaneamente mais resistiram à romanização.

Leite de Vasconcellos (1913: 227-28) justificou esta disparidade pelo facto de nem sempre se estar perante cultos à luminosa divindade do Capitólio, mas encobrendo-se no formulário uma devoção pré-romana, que se refletia nas características do fundo religioso das populações indígenas, isto é, a sul do Tejo já muito alteradas pela influência púnica, e a Norte deste rio muito conservadoras. *Olisipo* encontra-se na charneira destes dois mundos contando com três exemplares (nºs 15, 16 e 17).

Tal era o carácter universal de Júpiter que facilmente facilitou fenómenos de *interpretatio*, associando-se a entidades religiosas locais, levando a que se o dedicante acudia a uma divindade latina, na sua alma fazia uma crença local (PINTO, 2007: 557). Não invalidando a existência de um culto a uma divindade indígena assimilável a Júpiter, note-se, no entanto, que um dos aspetos mais destacáveis do seu culto nas províncias ocidentais do Império é o escasso número de apelativos de carácter indígena, em contraste com outras divindades como Marte, Apolo ou Mercúrio, tendo ainda em conta que o número total de inscrições a Júpiter se revelar muito superior às destes deuses (OLIVARES PEDREÑO, 2002: 183).

4.2.4. Atributos e características de *Liber Pater*

Bacchus, *Dyonisos* ou *Liber Pater*, este númen abarcava uma multiplicidade de personalidades que o denunciavam como sendo uma das divindades primitivas da Grécia, formando durante a República, conjuntamente com a sua paredra *Libera* e com Ceres, a Tríade Aventina, correspondente plebeia da Tríade Capitolina. De carácter essencialmente naturalista, tutelava a fertilidade agrícola, a vegetação e particularmente as vinhas. As próprias características locais das cerimónias rituais, que consistiam sobretudo em oferendas de vinho, leite, mel, hidromel, azeite, flores e outros produtos de origem rural, representam o importantíssimo mundo dos cultos agrários da religião primitiva romana (VASCONCELOS, 1905: 212; RIBEIRO, 1985-1986: 321; MARQUES, 2005: 112; PINTO, 2007: 572).

Todavia, em Roma caracterizou-se igualmente como protetor da fecundidade e do desenvolvimento humano, ocorrendo nas *Liberalia* – uma das mais importantes festas dionisíacas romanas - a tomada da “*toga virilis*” ou “*toga libera*” por parte dos jovens romanos (KUZNETSOVA, 1988: 5-8 e 27; GRIMAL, 2004: 262; MARQUES, 2005: 111). Porém, Roma iria também associá-lo a uma velha divindade itálica, figura suprema do mundo ctónico, atribuindo-lhe atributos inebriantes e

de delírio místico, como personificação do vinho e dos mistérios de cariz orgiástico, sendo nas palavras de Pierre Grimal (2004: 126) “le dieu de la vigne, du vin, et du délire mystique”, tendo esta vertente sido particularmente cultuada sob os imperadores Adriano e Antonino Pio (KUZNETSOVA, 1988: 6; PINTO, 2007: 569).

Contudo, na opinião de Tatiana Kuznetsova (1988: 28) não há qualquer indício de *Liber* ter sido um deus ligado ao vinho e à viticultura no início da sua existência, tendo adquirido antes tais características tardiamente (por volta do séc. III a. C.), quando a viticultura se difundiu por toda a Itália central, e após a sua sincretização com *Dyoniso*. Por outro lado, segunda a autora (1988: 109), não é ainda de todo impossível a existência de um sincretismo relativo entre *Liber* e Endovélico, tendo em conta a ligação de ambos à natureza e o relevo da pinha nos monumentos consagrados ao último.

Iconograficamente surge desprovido de roupagem ou usando apenas um simples manto feito de pele caprina (*nebris*). Junto à perna direita poderia figurar um caprino, aludindo às características primitivas de protector dos pastores e rebanhos. Apresenta ainda a típica coroa de hera (*corymbus*) e na mão uma taça pronta a receber o vinho que vertia do *oenochoe* (PINTO, 2007: 570).

No entanto, apenas as populações urbanas do sul, muito romanizadas, pareceram sensíveis ao culto dionisiaco, visto que nos outros estratos étnicos verifica-se uma incompreensão da mitologia e, conseqüentemente, uma indiferença face ao culto (KUZNETSOVA, 1988: 110-11). Por outro lado, curiosamente, se são frequentes as relações escultóricas, musivas e cerâmicas de *Bacchus/Dyonisos*, em termos epigráficos quem surge é *Liber Pater*.

Pode então considerar-se uma certa dualidade no culto: por um lado, uma devoção materializada na epigrafia dirigida a *Liber Pater* itálico, como garante da abundância e fertilidade nos campos, particularmente testemunhada na *Lusitania* e *Tarraconensis*, e rara na *Baetica*; e, por outro lado, a invocação a *Bacchus/Dyonisos* presente em específicos estratos da sociedade e mais relacionada com valores estético-culturais, simbolismos de cariz mitológico e rituais de iniciação, materializados em termos iconográfico (KUZNETSOVA, 1988: 208-210 e 219-220; VÁSQUEZ HOYS, 1993: 467).

Relativamente às congregações dionisiacas, destaque-se por um lado a estreita relação do culto com movimentos sociais de cariz popular e, por outro, as associações profissionais, que funcionara em plena época imperial, e fizeram de *Dyoniso* seu patrono e protector, entre elas as associações de actores e artistas profissionais. Menos proeminentes são as associações de viticultores ou taberneiros mas, existindo na Itália de 102 d. C. o *collegium Liberi Patris et Mercuri negotiantum cellarum vinarium novae et Arruntianae Caesaris*, tratando-se de negociantes de vinho que declaram seus patronos *Liber* e *Mercurius* (KUZNETSOVA, 1988: 29-30).

Olisipo apresenta-se como terreno propício para a divulgação do culto a *Liber*, por ser uma cidade portuária e, conseqüentemente, se manter em contacto direto e frequente com a cultura

helenística. Ademais, destaque-se o facto de possuir um teatro de importantes proporções que poderia ter contribuído para a divulgação do culto, funcionando durante o apogeu da época das congregações de atores organizados sob a patronagem de *Dyoniso*. Note-se que, pertencentes ao Ciclo Báquico, existem no teatro de *Olisipo* dois Silenos (velhos sátiros ébrios que mitologicamente teriam criado *Dyoniso*) (KUZNETSOVA, 1988: 103-04; MARQUES, 2005: 112). No entanto, a proveniência destas estátuas encontradas em âmbito urbano contrasta com o local da descoberta da inscrição consagrada a *Liber Pater* (nº 18) em pleno *ager olisiponensis*.

4.2.5. Atributos e características de *Mercurius*

Os cultos relacionados com as divindades associadas ao mar ou às viagens eram particularmente importantes para as sociedades antigas pelas dificuldades acrescidas que estas pressupunham. Neste panorama, as divindades clássicas invocadas a respeito de viagens e atividades comerciais são numerosas, constituindo dois grupos bem definidos: um que se relaciona diretamente com o ato de viajar ou comerciar, e o outro cuja atuação diz respeito ao ambiente em que se desenvolvia a ação, distinguindo-se pelo sentido ativo e passivo nos respetivos atos de culto.

Todavia, divindades como *Vibilia*, protetora dos viajantes perdidos; *Mercedona*, que presidia às mercadorias e aos pagamentos; ou Hércules, protetor do tráfico frutuoso, não se encontram atestadas na *Lusitania*. Aqui destaca-se a presença de divindade grega representativa do mundo do comércio – *Hermes* – introduzido em Roma no séc. V a. C., a que os romanos chamaram *Mercurius*, patrono do comércio e das mercadorias, cuja ação não se limitava somente a este campo específico (MANTAS, 2002b: 157-158).

A origem etimológica deste teónimo remete para os vocábulos latinos *merx* e *mercor*, isto é, “mercadoria” e “comerciar”, respectivamente. Tendo em conta estes termos, *Mercurius* seria, primitivamente, a divindade tutelar de todas as questões relacionadas com a esfera económica e mercantil e com os respetivos intervenientes sendo somente, sob influência helenística ao ocorrer (devido às similitudes funcionais) a sincretização com o *Hermes* grego, adotados os atributos iconográficos e biográficos do deus helénico.

Como *pacifer* funcionava como intercessor e garante das transações incluídas no processo mercantil e simultaneamente como neutralizador da *res*, pela ação liberatória e purificadora que exercia por intermédio dos *sacra*. Consequentemente, *Mercurius* transformou-se na divindade mais polivalente do panteão romano, somando funções como as de patrono dos mercadores, viajantes e ladrões; mensageiro dos deuses do Olimpo; vigia das estradas e cruzamentos; protetor das artes e dos

espetáculos; e desenvolvendo ainda tarefas psicopompas de cariz ctónico, ao encaminhar as almas ao mundo infernal (GRIMAL, 2004: 292; MARQUES, 2005: 113; PINTO, 2007: 563).

Em Roma o seu templo situava-se perto da área portuária, tendo sido juntamente com o templo a Ceres, construído fora do *Pomerium* (recinto sagrado da cidade) indicando uma origem estrangeira destas divindades ou, pelo menos, do seu culto (GRIMAL, 2004: 292; MARQUES, 2005: 113). Se em Cartagena o deus foi associado aos *Lares Augustales*, por serem ambos divindades tutelares dos cruzamentos e encruzilhadas, em Mérida verificou-se a associação de *Mithra* com o deus oriental *Hermes-Mercurius*, também frequente em África. Porém, nenhuma destas associações apresenta características que nos levem a pensar numa relação estável entre *Mercurius* e qualquer uma destas divindades, representando apenas episódios esporádicos devido às distintas necessidades da religiosidade dos dedicantes (DELGADO, 2000: 129; BARATTA, 2001: 119; GRIMAL, 2004: 292).

A veneração a *Mercurius* desenvolveu-se intensamente nos primeiros séculos do Império, sendo uma divindade muito popular em todas as províncias romanas. Por exemplo, durante a *Mercuralia*, festividade onde se comemorava o final do Inverno e o início da época comercial e, por conseguinte, das navegações, abençoavam-se os comerciantes e respetivas embarcações. Estas características bem atestam a importância que a divindade teria numa cidade como *Olisipo*, cidade cosmopolita e porto comercial marítimo por excelência, aberto ao tráfico fluvial e terrestre e, ademais, detentora dum teatro, que poderia também estar sob alçada divina deste númen protetor dos espetáculos.

A iconografia tradicional apresenta-o figurado como um homem jovem e atlético, a quem a nudez é parcialmente coberta apenas por um manto (*chlamyde*), um capacete alado (*petasus alatus*) e sandálias aladas (*endromidas*)⁷¹. Usualmente segura na mão direita uma bolsa de moedas que representa não só o comércio mas, sobretudo, o lucro dele retirado (*marsupium*); e no braço esquerdo um caduceu com duas serpentes afrontadas, símbolo de *Felicitas* (SANTOS, 2011: 532-33; PINTO, 2007: 564-66), isto é, de prosperidade sobretudo económica, bem se adaptando a um ambiente comercial e urbano como o de *Olisipo*.

Identificou-se ainda uma representação de *Mercurius*, na qual a divindade surge com um remo (atributo de *Fortuna*). A contaminação de atributos de uma divindade noutra era frequente no mundo romano e, neste caso, ainda que Mercúrio estivesse mais associado às viagens terrestres, poderia significar que se pretendia um bom destino (isto é, que daí resultassem bons lucros) para as atividades comerciais marítimas.

⁷¹ Os típicos ornatos talaras, isto é, as asas no capacete e nos tornozelos, serviriam para a divindade se movimentar nas suas viagens.

No âmbito do culto imperial, o deus simboliza o aspeto político da autoridade e da habilidade governativa que garantia a prosperidade e o bem-estar social e político, propiciadores da *Pax Augusti* (MARQUES, 2005: 113).

4.2.6. Atributos e características de Sol e *Mithra*

Mithra consistiu numa divindade de ascendência indoeuropeia e procedência persa que, a julgar pela quantidade de mitreos (estrutura utilizada como gruta baptismal), verificou grande aceitação no império romano, cujo culto foi sujeito a uma manipulação estatal uma vez que convinha aos interesses do Estado controlar o seu desenvolvimento (ABENGOCHEA, 1986: 154-55).

Ainda que posteriormente se tenha verificado uma associação a *Sol Invictus*, no entanto, considerar-se *a priori* que ambos representaram um único deus (é dizer, *Mithra*) pode resultar incorreto, uma vez que se verificam suficientes diferenças entre as divindades. A confusão tem origem em alguns episódios do próprio mito mitraico onde era feita a associação: *Mithra* era o deus da luz solar, tal qual como o Sol. Ademais, acrescente-se que o ‘Tempo’ como princípio ordenador do movimento dos astros, ocupou um lugar essencial dentro da teologia mitraica. A sua divinização, tal como a do Sol, tiveram uma origem comum na influência semita de tipo astrológico que recebeu a religião iraniana. Neste âmbito, uma invocação a *Deo Soli Invicto Mitrae Saeculum*, simbolizaria uma tendência de sincretizar num conceito Mitra, Sol e *Saeculum*⁷².

Segundo F. Cumont (*apud* RIVERA, 1993: 415-18) foi então a influência da teologia caldeia sob a religião iraniana que provocou a assimilação de *Mithra* a *Shamash* (o deus solar), acabando por se denominar *Sol Invictus* nos mistérios romanos, testemunhado na epigrafia latina como *Sol Invictus Mithras* ou apenas *Sol Invictus*.

O culto a *Sol Invictus Mithras* manifestou-se na Britânia no séc. III e IV d. C., sendo que tal convergência resulta lógica se se tiver em conta que *Mithra* conheceu o seu apogeu sob os Antoninos e os Severos; e que o culto a *Sol Invictus* foi fomentado também pelos últimos, especialmente pelos imperadores Heliogábalo e Aureliano. Nesta região, a maior concentração de epígrafes mitraicas, assim como de mitreos, localiza-se na zona da muralha de Adriano, zona que simultaneamente coincide com o maior núcleo de estabelecimentos militares, uma vez que tanto *Sol Invictus* como *Mithra* eram também divindades tutelares dos exércitos. Quanto aos dedicantes, todos eles apresentavam cargos militares, desempenhando três deles o cargo de *praefectus*.

⁷² Este mesmo sincretismo aparece encenado no mosaico do mitreo de Mérida.

Se, por um lado, a conexão das características cronológicas, geográficas e sociais justifica o sincretismo; por outro, as suas funcionalidades peculiares justificam a individualidade, uma vez que o culto a *Sol Invictus* esteve especialmente determinado pela política estatal, possuindo um carácter monoteísta, chegando a ser símbolo do poder pessoal do imperador (RIVERA, 1993: 419-20).

Quanto aos elementos humanos difusores do culto, noutros lugares do Império o peso do exército como elemento difusor foi grande, porém, esta realidade não se verificou na Hispânia, pois aqui foram escassos os contingentes militares instalados, explicando em parte, o facto de não se ter produzido uma difusão mais ampla deste culto. Esta circunstância não exclui que em ambientes cosmopolitas e/ou em portos marítimos, como *Olisipo* onde as mercadorias e as ideias teriam fácil acolhimento, se difundisse o culto de *Mithra* pela mão dos mercadores, marinheiros ou escravos (ABENGOCHEA, 1986: 163-64; VÁSQUEZ HOYS, 1993: 465). Neste contexto, note-se que a escassíssima implantação do mitraísmo na *Lusitania* (sobretudo em áreas meridionais, em lugares significativos como fundações coloniais - *Augusta Emerita e Pax Iulia*) facilitou uma readaptação posterior que deu lugar ao culto do *Sol* (ALVAR, 1993: 793).

Por outro lado, nas inscrições mitraicas não há uma forma unitária para designar ou qualificar a divindade. Assim, um *Invicto Deo* ou somente *Invicti* poderá preceder o nome *Mithrae*⁷³, sendo ainda menos explícitas as razões religiosas ou psicológicas que terão motivado a gravação das inscrições. Destaque-se neste âmbito que apenas duas aras votivas de Mérida, com a fórmula *Deo Invicto*, achadas na zona do *Mithreo*, aludem à intencionalidade da dedicatória: *pro salute* de um indivíduo⁷⁴. Menos consistente seria a atribuição ao culto de *Mithra* as inscrições de *Olisipo* dedicadas ao Sol e ao Sol Invicto, pois apesar de constituírem epítetos mitraicos, estes podem ser aplicados a outras divindades ou representar uma divindade independente⁷⁵.

Conquanto as inscrições de *Olisipo* não possam seguramente ser atribuídas ao culto mitraico, elas coincidem cronologicamente com outras manifestações deste culto na capital provincial e em *Caetobriga*. Todavia, a falta de uma alusão segura ao mitraísmo e a ausência de testemunhos arqueológicos sobre a existência no lugar de um culto a *Mithra*, retiram valor probatório a estes documentos como testemunhos mitraicos, ficando então por agora classificadas como possíveis testemunhos mitraicos de atribuição incerta (ABENGOCHEA, 1986: 160 e 163-64; ALVAR, 2002b: 206).

⁷³ Em *Pax Iulia* surgiu uma inscrição a [*S(oli?)*] *Deo Invicto* (IRCP 339), considerado *Mithra*.

⁷⁴ Note-se que nas inscrições de duvidoso carácter mitraico de *Olisipo*, a dedicatória (nº 23) foi também consagrada *pro aeternitate imperii* e *pro salute* de uma série de imperadores.

⁷⁵ Note-se que na Britânia foram encontradas inscrições a *Sol Invictus* no interior de um mitreo, verificando-se aqui a assimilação de *Apollo* com *Mithra*, devido ao seu carácter solar.

Anexo 5 – Outros vestígios problemáticos de cultos no *municipium Olisiponense*

5.1. Resende e os Deuses do Mar

André de Resende elaborou inúmeras falsificações (algumas materializadas em pedra), que incluiu maioritariamente na sua obra *De Antiquitatis Lusitaniae*, como parece testemunhar a inscrição relacionada com as atividades náuticas e comerciais inter-regionais (nº 62). Encontrada entre 1623 e 1638 num cunhal da igreja velha de S. Nicolau tal inscrição foi consagrada aos Deuses do Mar pelos marinheiros e barqueiros do Oceano, que doaram o *ex-voto* ao templo de Tétis, para esta os proteger (SILVA, 1944: 219-220 e 274; MANTAS, 1976: 153-54).

A rebuscada estrutura do texto e a ocorrência de alguns elementos invulgares tornam a inscrição imediatamente suspeita, começando pela fórmula inicial que refere vagamente os “deuses do mar”, divindades que não existiam na religião romana, uma vez que esta apenas continha divindades marinhas, isto é, que viviam no mar, portanto a fórmula mais indicada seria *Dis Deabusq.*

Conquanto a fórmula *Diis Maris* não pareça latina, a possibilidade da consagração aludir a divindades indígenas é anulada pela inclusão da nereida Tétis, mãe do herói Aquiles, invocada como protetora dos *nautae et remiges*. É bastante curiosa a presença deste teónimo, sugerindo uma aparente confusão da parte de quem redigiu a inscrição, uma vez que seria mais lógico que a divindade marinha fosse Tétis, filha de *Urano* e de *Ge*, sua esposa, cuja morada se situaria no Extremo Ocidente (Atlântico?) e não Tétis, nereida filha de Nereu e Dóris, mãe de Aquiles. Contudo, quer o culto da titânida como o da nereida são raríssimos no Ocidente romano, estando totalmente ausentes na *Hispania*.

Por outro lado, embora a inscrição refira duas categorias fundamentais das tripulações antigas, a expressão que refere “marinheiros e remadores do Oceano” e não “marinheiros e barqueiros”, como se pretenderia para representar marinheiros de longo curso e de cabotagem, não é fácil de aceitar, uma vez que o termo *nauta* seria utilizado com o significado de tripulante ou armador de embarcações fluviais, portanto, em desacordo com o que a inscrição pretenderia exprimir (marinheiro). A expressão correta seria então *navicularii* seguida da indicação do porto ou província. Quanto aos *remiges* teremos de considerá-los remadores, pois o termo utilizado para barqueiro seria *barcararii* (MANTAS, 1976: 155-57).

Poder-se-á considerar a inscrição como falsa, possivelmente elaborada por Resende para realçar o passado marítimo da Lusitânia, enaltecendo e justificando a glória dos descobrimentos e das contemporâneas conquistas.

5.2. Os cultos a *Nemetius* e *Aturrus*

Relativamente à inscrição que refere um *Nemetius* (nº 63), Scarlat Lambrino (1952: 41) e Vallejo Ruiz (2005: 500 e 501) propõe considerar-se não como um antropónimo, mas como um teónimo. Ademais, considerando o nome em dativo e não no nominativo, *Firmus* dedicaria então a inscrição a *Nemetius*.

Por seu lado, se Vieira da Silva (1944a: 104) interpretou na 3ª linha *Augustalis vir egregius*, augustal e homem notável (EO 11), José Cardim Ribeiro (1982-83: 246) considerou ler-se antes *Augusti verna vilicus*, isto é, a referência a um escravo de Augusto que seria administrador de uma propriedade (ALMEIDA, 2006: 115).

Merecem ainda consideração outras referências a variantes deste nome que surgem em cultos exóticos, nomeadamente a deusa justiceira Nemésis, venerada em Mérida em associação à *Dea Celestis* que, por sua vez, tinha substituído *Tanit*; e uma inscrição de Évora que menciona uma corporação nemesíaca de cariz funerário, que teria como função garantir sepultura a indivíduos pouco abastados. Nestes termos, considerou-se que também *Nemesius* de *Olisipo* que dedica uma inscrição a seu pai *Telemacus* (CIL II 253; EO 61) se relacionaria com o culto a *Nemetius*, acrescentando-se a circunstância favorável da sua provável condição servil (ALVAR, 2002b: 208).

No entanto, ainda que o radical **Nemet-* se associe frequentemente a teónimos e topónimos (e não a antropónimos), não é coerente encontrar-se um teónimo numa inscrição funerária.

A segunda inscrição (em pedra calcária rosada) que refere um aparente culto a um suposto teónimo (nº 64) foi descoberta em 1903 quando se efetuaram trabalhos na Avenida da República. Conquanto Vieira da Silva (EO 115) tivesse lido *[S]aturn[o]*, a maioria dos investigadores consideram ler-se antes *Aturrus*, tratando-se de uma divindade aquática tendo em conta os paralelos linguísticos com o rio Adour na Aquitânia, onde existiria um peixe cujo nome foi formado por meio de derivação adjectival - *aturricus piscis* (LAMBRINO, 1952: 41). Nos autores clássicos surge ainda sob a forma *Aturrus* em *Ausonio* (Mos. 468); *Aturis* em *Lucano* (Fars. I, 420); *Atoupios* em *Ptolomeu* (II, 7, I); e *Aturia* em *Mela* (III, 15) designando uma ribeira do Norte de Espanha. No Reno surge como antropónimo, sob a forma *Aturrus*, e na *Lusitania* sob as formas *Aturo*, *Aturia* e *Aturenus* (CIL II 2826, 2920, 5586). Ademais, documentou-se na Aquitânia o *vicus Atora* e o povo *Aturenenses*.

Por outro lado, para alguns investigadores parece mais provável que a inscrição em causa revelasse uma divindade de cariz ctónico, capaz de tomar os mortos sob sua proteção (BLÁZQUEZ MARTINÉZ, 1962: 170; ENCARNAÇÃO, 1975: 117-118).

Todavia, parece que, ainda que a inscrição surja classificada nalguns *corpora* como votiva, consagrada a uma divindade indígena designada *Aturrus*, uma análise mais cuidadosa revela estarmos antes perante uma inscrição com forte cariz funerário, particularmente atendendo ao facto de mencionar a idade de morte do homenageado (vinte anos) e estar ausente a tradicional fórmula votiva final.

5.3. O culto a *Nabia*

Não obstante este teónimo não estar diretamente testemunhado em qualquer inscrição da região analisada, segundo José Cardim Ribeiro (1983: 6) em pleno *ager* (zona sudeste) existiria uma propriedade denominada Horta Navia, designação toponímica que tem-se vindo a aproximar do teónimo pré-latino *Nabia/Navia*, divindade de cariz eminentemente aquático, tendo em conta a relação do seu significado etimológico com água corrente (rios, nascentes ou fontes). Por outro lado, relacionou ainda este teónimo com “Fonte Nabôa” que deu o nome a um casal da freguesia de S. Miguel, concelho de Torres Vedras.

Nesta sequência, também Leite de Vasconcellos (1905: 278-79) colocou *Nabia* em paralelo com a forma **Nab-anus* que estaria na origem do hidrónimo Nabão, provindo do indo-europeu **naus* (barco) que, por sua vez, seria a base de *naua* (vale, canal, sulco), permanecendo assim diretamente ligado aos múltiplos hidrónimos e teónimos de cariz aquático dela derivados.

A atestar esta hipótese, ficou-se a saber por via de documentos modernos que, de facto, existiu naquela região uma fonte. Segundo José Cardim Ribeiro (1983: 7-8), estes dados provam uma efetiva prática no *ager olisiponensis* do culto das fontes, em particular concretizado através do culto de *Navia* por estratos populacionais autótones (quer em plena Romanidade quer em tempos pré-latinos).

5.4. A *Tabella Defixionum*

Em Alcoitão foi descoberta uma epígrafe de difícil interpretação (nº 65), na qual o dedicante teria ordenado a recolocação de arrecadas e de uma veste que faltariam a alguém, devido a um engano de *Sunua* e de sua mãe (MARQUES, 2005: 43). O cariz religioso do texto aproxima-o das *tabellae*

defixionum, todavia, dada a sua ambiguidade e a ausência da referência direta a uma divindade, optou-se por não se incluir tal inscrição neste estudo.